COLECȚIA DIDASKALOS

Pr. Prof. Dr.
ION BRIA

TRATAT de TEOLOGIE DOGMATICĂ și ECUMENICĂ

ROMÂNIA CREȘTINĂ

COLECȚIA DIDASKALOS

Pr. Prof. Dr.
ION BRIA

TRATAT de TEOLOGIE DOGMATICĂ și ECUMENICĂ

BUCUREȘTI - 1999

Redactor: Anca Manolache
Corector: Valeria Radu
Coperta și viziunea grafică: Răzvan Luscov
Tehnoredactor: Cristian Lupeanu
Tiparit la: Atelierele tipografice METROPOL

Adresa editurii:
București, Calea Plevnei 16, ap. 2, sect. 1
Telefon: 315.06.84
ISBN 973-98050-4-8

Cuprins

Prefață 7
Cuvânt înainte 9
Rugăciune 10

INTRODUCERE LA TEOLOGIA DOGMATICĂ

I. Noțiuni introductive 11
Dogmatică, dogmă, cunoaștere dogmatică, dezvoltarea doctrinei 11
Simbioza: Dogmatică (doctrină) - Liturgică (cult) - Morală (spiritualitate) 14
Comentariu. D. Stăniloae: Dogmatică - Morală - Cult 15
Teologia dogmatică în tradiția ortodoxă. Caracteristici și accente specifice 16
II. Istoria teologiei dogmatice 18
A. Tradiția patristică greacă 18
B. Părinți și scriitori apuseni 25
C. Valoarea dogmatică a teologiei patristice 26
D. O sinteză orientală a teologiei patristice: „Dogmatica" de Sf. Ioan Damaschin 27
III. Înțelegerea și dezvoltarea teologică a doctrinei 33
Teologi, opere și curente teologice în diverse Biserici locale 36
IV. Teologia ortodoxă română 41
A. Istoria ei pe scurt: etape, opere, teologi 41
B. Teologia română contemporană: Părintele Dumitru Stăniloae 51
Accente specifice în metoda sa teologică și în „Dogmatica" sa 51
Observații critice 54
C. Problema metodologiei în teologia română 55

TEOLOGIA DOGMATICĂ

V. Creștinismul 57
Comentariu: Sf. Maxim Mărturisitorul - Despre centralitatea lui Hristos 61
VI. Revelația lui Dumnezeu 62
Revelația naturală 62
Revelația profetică 63
Revelația Logosului lui Dumnezeu întrupat ca istorie a mântuirii 64
Cunoașterea analogică și anagogică 66
Comentariu. Creștinismul: „Cele trei legi generale" 68
VII. Izvoarele învățăturii creștine 69
A. Biblia creștină 70
Vechiul Testament 70
Noul Testament 70
B. Tradiția 72
Recapitulare 76
VIII. Dogmele sinoadelor ecumenice 77
Raportul dintre Biblie și Tradiție 79
Poziții confesionale 80
IX. Doctrina despre Dumnezeu. Theologia 81
„EU SUNT CEL CE SUNT" 81
Ființa și atributele lui Dumnezeu 84
Comentariu. Sf. Grigorie Palama: Teologia energiilor necreate 87

X. Dumnezeu - Sfânta Treime. Triadologia 89
Stabilirea dogmei şi a terminologiei trinitare 93
Controverse şi erezii cu privire la doctrina trinitară 94
Comentariu: Ex Patre Filioque 97
XI. Dumnezeu-Creatorul. 98
Creaţia cosmică, materială şi spirituală, adusă „dintru nefiinţă în fiinţă" 98
Pronia divină 101
Cunoaşterea lui Dumnezeu 103
Comentariu 106
XII. Antropologia biblică, teologică 107
Fiinţa umană: o plăsmuire a iubirii lui Dumnezeu 107
„Frumuseţea originară" (Kalos) 108
Căderea - eşec al libertăţii naturale 110
Păcatul nu este o „patimă" a firii umane 112
Comentariu 114
Recapitulare 115
Comentariu: „Omul fiinţă religioasă" 116
XIII. Iisus Hristos. Hristologia 117
Noua creaţie în Cuvântul lui Dumnezeu întrupat 117
Dogma (hôros) de la Calcedon: Dumnezeu adevărat şi om adevărat 121
Unirea ipostatică 123
Recapitulare 124
Anexa 1: Terminologia şi interpretarea dogmelor hristologice 125
Anexa 2: Controverse şi erezii hristologice 126
XIV. Opera de răscumpărare a lui Iisus Hristos. Soteriologia I 130
A. Sensul iconomiei (mântuirii) 130
B. Etapele şi direcţiile operei de răscumpărare 131
C. Răscumpărarea universală 133
Cei doi poli ai iconomiei 139
Recapitulare 141
Comentariu: Tainele Întrupării 143
XV. Dumnezeu - Duhul Sfânt 144
Iconomia Duhului Sfânt 145
Recapitulare 148
Comentariu: Filioque 149
Comentariu: Duhul Sfânt - trei moduri de prezenţă 149
XVI. Mântuirea particulară a omului. Soteriologia II 150
Sinergia 152
Asemănarea cu Dumnezeu. Îndumnezeirea (Theosis) 155
Recapitulare 156
Comentariu: Despre epectază 157
XVII. Doctrina despre Biserică. Eclesiologia 158
Mutaţiile penticostale, modificările ecleziale orizontale 159
Edificarea istorică a Bisericii. Ecclesia: locală şi universală 162
Eclesiologie ecumenică. Poziţii confesionale 164
Recapitulare 166
XVIII. Comuniunea Sfinţilor 167
„Cred în comuniunea sfinţilor" (Crezul apostolic) 167

Născătoarea de Dumnezeu - Theotokos - Deipara 167
Cultul de cinstire a sfinților și rugăciunile către ei 170
Comentariu: Jertfa de mulțumire pentru sfinți 172
Icoana. Teologie și cult 172
Comentariu 174
Recapitulare 174
XIX. Tainele Bisericii: „Porți ale harului și împărăției" 175
Teologia sacramentală: taina - transparență a realității eshatologice 175
Tainele - Mysteria 180
Recapitulare 182
XX. Sfintele Taine, în special 183
Botezul 183
Mirungerea 184
Pocăința 185
Euharistia 186
Preoția 187
Cununia 188
Maslul 189
Comentariu 190
XXI. Celebrarea liturgică a Euharistiei 191
Poziții confesionale 192
Comentariu I: Ce trebuie să credem despre Jertfă 193
Comentariu II: Căldura credinței pline de Duhul Sfânt 194
Comentariu III: „Să nu oprești, din cauza păcatelor mele, harul Sfântului Tău Duh" 194
XXII. Lumea care va să vină. Eshatologia 195
Judecata individuală anticipată 196
Recapitulare 201
XXIII. Împărăția lui Dumnezeu-Basileia. Recapitularea *(anakephaleosis)* tuturor *(ta panta)* în Hristos 202
A. Învierea trupurilor 203
B. Judecata ultimă 205
C. Rugăciunile Bisericii pentru cei morți 208
D. Diferențe confesionale cu privire la eshatologie 210
Milenarismul (sau hiliasmul) 210
Apocatastaza 211
Purgatoriul 212
Recapitulare 213

TEOLOGIA ECUMENICĂ

XXIV. Teologia ecumenică. Noțiuni introductive 215
XXV. Configurația confesională a creștinismului. Doctrine și tradiții confesionale I 217
A. Catolicismul roman 217
B. Biserica vechi-catolicilor 222
C. Biserica anglicană 223
XXVI. Doctrine și tradiții confesionale II 224
A. Reforma protestantă. Protestantismul 224
B. Confesiuni protestante istorice și mișcări evanghelice 229
C. Penticostalism 233
D. Unitarianism 233

E. Secte şi organizaţii sectare 234
F. Secte - fundamentalism, universalism 235
XXVII. Locul Ortodoxiei în comunitatea ecumenică: Una Sancta Catholica 237
A. Ortodoxia şi Catolicismul latin 239
B. Ortodoxia şi protestantismul european 242
XXVIII. Mişcarea ecumenică 243
Biserica Ortodoxă şi Mişcarea ecumenică 247
XXIX. Teze eclezologice cu implicaţii ecumenice 250
1. Viziunea unităţii văzute, istorice 250
2. Vestigia Ecclesiae 251
3. „Limitele" Bisericii 252
4. Iconomia ca tipologie ecumenică 253
5. Receptarea convergenţelor teologice, rezultate din dialogul ecumenic 255
6. Uniatismul 256
7. Folosirea „ritului bizantin" 257
XXX. Unitatea în comuniune. Comuniunea euharistică 258
Comentariu: Principii eclezologice ortodoxe 262
XXXI. Ecumenismul în teologia română 263
A. „Dogmatica" de Părintele Stăniloae 265
B. Teologia sistematică în perspectivă ecumenică 270
Comentariu 272

DOGMATICA ORTODOXĂ. SINTEZĂ

XXXII. Teologia dogmatică ortodoxă - sinteză 275
A. Identitatea dogmatică a Ortodoxiei 275
Puncte cardinale ale Ortodoxiei 275
B. Accente specifice ale Teologiei dogmatice 277
C. Observaţii critice 286
Glosar de termeni şi nume 289
Orientare bibliografică 297
A. Teologia dogmatică 297
B. Teologia ecumenică 398
Cuvânt către teologii tineri 301
De acelaşi autor 302
Repere biografice 303
Repere cronologice în istoria şi în misiunea creştinismului 305

Lista de sigle

EIB Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Patriarhiei Române, Bucureşti.
FC **Filocalia**. Culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi, traducere şi comentarii de Prof. Dumitru Stăniloae, vol. I - XII, publicată de Editura Institutului Biblic, Bucureşti, volumul...
PBS **Părinţi şi Scriitori bisericeşti**, colecţie publicată de Institutul Biblic, Bucureşti.
Scara Ioan Sinaitul, **Scara** sau Cartea despre nevoinţe, traducere de D.Stăniloae, în Filocalia vol.IX, Editura Institutului Biblic, Bucureşti 1980.
SPA **Scrierile Părinţilor Apostolici**, vol.I, traducere de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1979.

Prefață

Noul învățământ teologic universitar din țara noastră are nevoie de un organ epistemologic menit să răspundă imperativelor care îi stau în față în prezent:

- *cel didactic*, acela de a propune și de a explica în mod critic, creator și contemporan, doctrina Bisericii noastre Ortodoxe, în raportul ei cu obiecțiile modernității, cu ruptura epistemologică dintre credință și știință, cu criza de credință din lumea actuală, dar și cu cei care au rămas fideli *Evangheliei* lui Hristos, dornici să reînceapă asimilarea catehetică și sistematică a *Simbolului de credință*, într-o interpretare proprie generației de azi;

- *cel ecumenic*, acela de a deschide calea dialogului teologic și cu celelalte Biserici și confesiuni creștine. Teologia ortodoxă nu propune un echilibraj interconfesional în detrimentul dimensiunii ecumenice a credinței apostolice, ci preferă o dezbatere de fond care să delimiteze dogmatica conciliară comună, validând diferențele legitime apte pentru recunoaștere reciprocă.

Tratatul de Teologie Dogmatică și Ecumenică, elaborat de Pr. Prof. Dr. Ion Bria, corespunde și răspunde în mod explicit acestor imperative, pe care teologia română de azi nu le poate uita sau ignora. Fundamentul teologic al doctrinelor creștine, de la antropologie la eshatologie, care constituie mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe, este construit din sursele biblice ale Revelației divine, din exegeza dogmatică patristică, din reflecția teologilor moderni, inclusiv a celor români, care au excelat în perioada contemporană, din temele și din pozițiile lor. În acest volum de teologie sistematică, în care cititorul găsește o bibliografie abundentă, de calitate excepțională, autorul face o pledoarie pentru o reformă a metodologiei dogmatice: apologia credinței apostolice și sinodale, argumentarea continuității Tradiției sunt inseparabile de receptarea eclezială, harismatică a Tradiției, de transmiterea ei contextuală, istorică, de concretizarea ei culturală și socială. Teologia Dogmatică trebuie să-i ajute pe creștini să afle, în labirintul societății și al civilizației moderne, istoria mântuirii personale și colective pe urmele lui Iisus Hristos. Acesta este Adevărul teologic revelat, predicat de Apostoli în Biserică și în afară (Rom. 10, 12-17): „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină. Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus, Care S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți" (1 Tim. 2, 4-6).

Tratatul este destinat, în primul rând, studenților de la Facultățile de Teologie. El este un florilegiu de *scholii*, de orientări și de documente teologice de care pot beneficia mulți: cei care sunt antrenați în misiunea didactică și ecumenică a Bisericii, cei care se formează ca profesori de religie, catiheți, misionari, cei preocupați de dialogul interdisciplinar, cei care aspiră la o cultură teologică de tradiție românească. Prin urmare, tratatul este un instrument indispensabil pentru formarea continuă postuniversitară a preoților și a teologilor.

Tipărirea acestui tratat constituie, fără îndoială, un eveniment. Părintele autor, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, a frământat materialul în prelegerile sale din ultimii ani la Facultatea de Teologie din Sibiu. Materialul ne reamintește un lucru esențial: teologia unor mari profesori de la București și de la Sibiu a fost pârghia de rezistență a Bisericii Ortodoxe în perioada contemporană (1944-1993). Părintele Bria spune, ca și Părintele Dumitru Stăniloae al cărui discipol și succesor este, că Biserica Ortodoxă Română suferă când nu este acompaniată și susținută de un învățământ teologic lucid, creator și plin de speranță.

Ca profesor de teologie dogmatică și morală, recomand călduros tuturor studenților noștri această lucrare de o profundă gândire teologică și de o adâncă trăire creștin-ortodoxă.

P.S. Prof. Dr. Irineu SLĂTINEANUL

Cuvânt înainte

Tratatul de Teologie Dogmatică şi Ecumenică este un rezumat al prelegerilor propuse în cadrul catedrei respective (denumirea anterioară: Teologia Dogmatică şi Simbolică), la Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu, în anul universitar 1996-1997. *Tratatul* a fost elaborat în această formă sintetică pentru a răspunde mai multor urgenţe:

• A prezenta studenţilor, atât celor care se pregătesc pentru misiune sacerdotală, cât şi celor care au nevoie de competenţă teologică în alte misiuni, în Biserică şi în societate, o **imagine coerentă a credinţei apostolice**, aşa cum aceasta s-a cristalizat în tradiţia ortodoxă;

• A stimula interesul generaţiei tinere, preoţi şi laici, pentru **cercetarea teologică creatoare şi critică**, după criterii şi repere contemporane (în acest scop, s-a alcătuit **Bibliografia orientativă generală**);

• A sugera o **tipologie a teologiei ortodoxe române**;

• A oferi material dogmatic pe cât posibil mai coerent şi actual, pentru **continua formare teologică a preoţilor**;

• A pune teologia simbolică în **perspectivă ecumenică** (în partea a treia a cursului);

• **A orienta cultura teologică pentru marele public** (în atenţia căruia s-a adăugat un **Glosar de termeni şi de nume**);

• A introduce, ca material de referinţă şi de inspiraţie, **opera dogmatică a părintelui Dumitru Stăniloae** (1903-1993), fost profesor la Sibiu, între anii 1929-1946.

Stilul şi conţinutul *Tratatului* au fost determinate de doi factori: locul Facultăţii de Teologie în misiunea didactică a Bisericii, care se extinde azi în tot mai multe domenii. Doctrina de credinţă - elementul esenţial al Creştinismului - a fost uitată şi chiar pierdută de generaţiile de după război. În ultimii ani, necunoaşterea învăţăturii creştine în Biserica Ortodoxă s-a pronunţat. Ortodoxia trebuie să fie din nou învăţată, explicată, transmisă pentru fiecare generaţie, începând cu citirea şi cu meditarea cuvântului lui Dumnezeu. Comunicarea, interpretarea şi transmiterea credinţei, toate trec prin învăţământul teologic universitar.

În al doilea rând, s-a avut în vedere faptul că tinerii au mari lacune în ceea ce priveşte istoria doctrinei creştine, dezvoltarea şi formularea ei teologică.

Tratatul are ca sursă numeroase prelegeri cu subiecte dogmatice, care au fost publicate recent în revistele teologice, anume cu intenţia de a face parte dintr-un manual sau compendiu pentru studenţi. Izvorul de bază îl constituie însă **Dicţionarul de teologie** (Ediţia a II-a, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1994), din care au fost citate şi reproduse mai multe capitole.

Cum reflexia teologică este un domeniu personal şi sensibil, *Tratatul*, ediţia 1998-1999, va trebui schimbat mereu.

Aduc şi pe această cale mulţumiri deosebite tuturor celor care au colaborat la realizarea acestei ediţii, prin compilarea, punerea în pagină şi duplicarea manuscrisului, în special, domnişoarei ing. Iuliana Streza, licenţiată în teologie, în prezent, bibliotecară la Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu.

Pr. Prof. Dr. Ion Bria

Rugăciune

„Vino, Preaslăvite Cuvinte al lui Dumnezeu, şi ne împărtăşeşte, pe măsura puterilor noastre, descoperirea cuvintelor Tale. Înlăturând grosimea învelişurilor, arată-ne, Hristoase, frumuseţea înţelesurilor spirituale. Ia-ne de mâna dreaptă, adică, de puterea minţii noastre, şi «ne călăuzeşte pe calea poruncilor Tale» (Ps. 119,9-10). Şi ne du «la locul cortului Tău cel minunat, până în lăuntrul casei lui Dumnezeu în glas de bucurie şi de mărturisire a svonului de sărbătoare», ca şi noi, prin mărturisirea făptuirei şi prin bucuria contemplaţiei, să fim învredniciţi a veni la locul negrăit al ospăţului Tău şi să ne ospătăm împreună cu cei care prăznuiesc acolo duhovniceşte, cântând cunoştinţa celor negrăite cu glasurile netăcute ale minţii. Şi mă iartă pe mine, Hristoase, că îndrăznesc, la porunca slujitorilor Tăi celor vrednici, ceea ce este peste puterea mea. Luminează cugetarea mea neluminată, spre înţelegerea locului de faţă, ca să fii şi mai mult slăvit, ca Unul Care dai orbilor vedere şi faci limba bâlbâiţilor să grăiască cu claritate."

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 48, Filocalia vol. 2, pp.168-169

INTRODUCERE LA TEOLOGIA DOGMATICĂ

I. Noțiuni introductive

Dogmatică, dogmă, cunoaștere dogmatică, dezvoltarea doctrinei

1. Dogmatica (de la *dogma,* din gr. dogma – decizie, lege, decret; cf. Lc. 2, 1; F.A. 16, 4; 17, 7; Efes. 2, 15), în sens larg, este disciplina teologică ce tratează **didascalia** - doctrina sau învățătura de credință constantă a Bisericii, adică adevărurile divine eterne, revelate *„în repetate rânduri și în multe feluri"* (Evr. 1, 1), prin profeți și prin Iisus Hristos, transcrise sub inspirația Duhului Sfânt în scrierile canonice ale Vechiului și Noului Testament, păstrate și transmise de tradiția apostolilor, interpretate și expuse critic de Părinții și de teologii Bisericii, formulate de-a lungul secolelor în mod conciliar, prin consens universal. În sens restrâns, Dogmatica urmărește să facă o expunere metodică și o interpretare sistematică a dogmelor cuprinse în credința apostolică și ecumenică, arătând originea biblică și dezvoltarea istorică a acestora, precum și influența lor asupra diverselor aspecte ale vieții și misiunii Bisericii. Tot ce privește relația dintre doctrina Bisericii și viața spirituală, morală și socială a creștinilor se numește evlavie (cf. Evr. 12, 28).

2. Una din sarcinile precise ale Dogmaticii este aceea de a păstra, a explica și a proteja mărturisirea de credință creștină validă sau **omologhia**, așa cum a fost exprimată în Crezul ecumenic din 381. Crezul constituie, de fapt, conținutul credinței pe care creștinul este obligat să-l profeseze în mod personal, drept condiție de primire a Botezului și de intrare în Biserică. Crezul este reînnoit personal, ca parte din Taina Spovedaniei, și este repetat la Liturghie înainte de Cuminecătură. Înainte de hirotonia sa, episcopul este ținut să rostească Crezul în public și să-l explice. Fără această omologhia-confessio (II Cor. 9, 13; Evr. 3, 1; 4, 14; I Tim. 6, 12), identitatea dogmatică a creștinului, ca și cea instituțională a Bisericii n-ar putea să fie recunoscute. Astăzi, explicarea Crezului se face prin catehisme alcătuite de fiecare episcop pentru eparhia sa.

3. Dogma este forma conceptuală a unui adevăr revelat atemporal, atestat direct de Sfânta Scriptură, confirmat de Tradiția Apostolilor (**paradosis**), receptat în mărturisirea, în cultul și în disciplina Bisericii. Înainte de orice, dogma are un caracter biblic, deoarece este ecoul cuvântului lui Dumnezeu, despre care dă mărturie unică Biblia. Doctrina este concretizarea simbolică, în afirmații, în concepte, în simboluri, a mesajului biblic (**kerygma**). Doctrina creștină este, în mod esențial, doctrina Sfintei Scripturi, întrucât exegeza, explicarea și formularea ei simbolică fac parte din configurația textului biblic, de origine.

4. Din această cauză, dogma are un caracter stabil, adică este consecventă cu credința apostolică - din care fac parte Evangheliile sinoptice, credință care nu se adaugă și nu se scade. Dogmatica se referă mereu la revelația divină infailibilă și atemporală. Ea nu descoperă deci adevărul prin metoda hermeneutică, un adevăr pe care nu-l cunoaște și nu este revelat. Ea se referă la adevărul deja dat, revelat, ne-ascuns, adevărat (de la verum, cf. F.A. 12,9), pe care-l protejează, explică, dezvoltă, fiind un adevăr infinit, absolut (In. 14,6; Efes.4,21). Dogmatica trebuie să rămână permanent consecventă cu Biblia: *„Nimeni să nu întoarcă cuvintele Domnului spre păreri proprii"*, (Policarp, *Către Filipeni,* 7,1). Irineu († 202) insistă ca Biserica să păstreze **doctrina** care s-a predat de la început în unitatea și în integritatea ei catolică, globală (*Adv. Haer.* I,cap. 2). Sf. Atanasie spune: *„Tradiția de la început și învățătura de credință a Bisericii universale pe care a dat-o Domnul, Apostolii au propovăduit-o, iar Părinții au păstrat-o. Pe ea s-a întemeiat Biserica"* (*Către Serapion*, I, XXVIII,pag.58).

5. Dogma are și un caracter eclezial sau eclezioIogic, deoarece dezvoltarea autentică, formularea validă a adevărului biblic infailibil, infinit, în fața conceptelor și expresiilor umane, se face prin lucrarea Duhului Sfânt, care, de la Cincizecime, îi adună pe cei care cred în Hristos în jurul Evangheliei, constituind, astfel, **ekklesia**, Trupul lui Hristos

în istorie (Rom. 16, 16; Efes. 1, 22). Ca succesori ai misiunii apostolice, episcopii sunt garanții și depozitarii Tradiției (Irineu). Autoritatea episcopilor și a sinodului lor decurge din infailibilitatea Apostolilor, martori direcți ai lui Hristos. Dar întreaga Biserică este zidită pe temelia Apostolilor, de aceea Biserica are facultatea harismatică de a discerne teologia personală, arbitrară, de cuvintele Apostolilor, dogmele ortodoxe valide, de doctrinele false. Tocmai de aceea, conștiința dogmatică a Bisericii, exprimată în cărți de cult, în practica de cult și în cea liturgică, în experiența spirituală a sfinților, are o mare valoare doctrinară.

6. Într-adevăr, Biserica, stâlpul și temelia adevărului (I Tim. 3,16), inspirată de Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, este aceea care a reținut ceea ce este obligatoriu pentru mărturisirea de credință (*omologhia*) personală, în vederea primirii Botezului, Euharistiei și Hirotoniei. Prin mărturia Duhului Adevărului (In. 3,16), ea este călăuzită să exprime constant Adevărul, Care este Iisus Hristos. În același timp, cum acest adevăr nu este un *depositum* static, Biserica redescoperă sensul actual al doctrinei printr-o ermineutică teologică a Tradiției, sub iluminarea Duhului Sfânt. În vocabularul teologiei latine, Biserica este **norma normans**, iar mărturisirea de credință este **norma normata**, cu alte cuvinte, dogmatica are limitele ei recunoscute de conștiința teologică a Bisericii.

Făcând aceasta, Biserica nu se constituie ca un magisteriu independent, căci ea transmite, redescoperă cuvântul lui Dumnezeu mărturisit în Biblie. Ea nu creează un strat aparte, un alt depozit care se alătură Sfintei Scripturi, o creație dogmatică ce s-ar suprapune Bibliei. Pe de o parte, Biserica lasă Tradiția deschisă pentru dezvoltare dogmatică constantă, pentru inteligența (*synesis-intellectus*) spirituală și plenară a Revelației (Col. 1, 9; 2, 2), pentru reflexia teologică și contribuția acesteia în ce privește metodele de cunoaștere (epistemologia) și vocabularul teologic. Evoluția dogmaticii nu trebuie să fie înăbușită, pentru că nu orice accent nou este o inovație. Receptarea Tradiției prin (a)inculturație sau contextualizare face parte din definiția acesteia. Pe de altă parte, conștiința Bisericii care se cristalizează în Tradiția validă devine un criteriu de a scruta dezvoltarea teologică ulterioară a dogmelor. Biserica poate deci schimba și dezice erorile și neclaritățile ascunse într-o formulare nouă. Ea trebuie să decenzureze limbajul dogmatic codat, automatismele, care pot să ducă la devieri. Biserica scrutează continuu regularizarea teologico - dogmatică a receptării. Cu alte cuvinte, Biserica redescoperă sensul actual al doctrinei printr-o ermineutică teologică a Tradiției, sub iluminarea Duhului Sfânt.

7. Dogmatica presupune, de fapt, o dublă operație teologică: inductivă și deductivă, deoarece adevărul revelat nu este rezultatul cercetărilor, ci este primit în mărturia inspirată și deci infailibilă a Profeților, a Apostolilor și a Evangheliștilor. Dogmatica protejează **autoritatea** proprie a acestei mărturii având certitudinea adevărurilor prin experiența credinței, în mod necondiționat de demonstrația rațională. Sf. Atanasie spune că, într-adevăr creștinismul nu se predă prin *„dovedirea raționamentelor, ci prin credință și prin cugetarea religioasă unită cu evlavia"* (*Către Serapion*, Epist. 1, 20).

Cealaltă operație teologică rezidă în a „deduce" sensuri și concluzii noi ale adevărului infinit, tot prin inspirația Duhului Sfânt, care conduce la tot adevărul (In. 14, 26). Respectând autoritatea mărturiei scrise a Revelației, teologia „transcende" prin meditație critică forma acestei mărturii. Profeții, Apostolii, Evangheliștii, pe de o parte, teologii și Părinții Bisericii, pe de altă parte, au una și aceeași experiență a lui Hristos - Adevărul lui Dumnezeu. În fond, și unii și alții sunt învățați de la Dumnezeu, și nu ei învață despre Dumnezeu (1 In. 2, 27).

8. Există o istorie a dogmaticii, care a fost determinată de mai mulți factori:

- nevoia Bisericii de a rezuma credința creștină într-un crez sau într-un simbol simplu, ce trebuia să fie reținut și mărturisit de candidații la Botez; în acest scop, Chiril al Ierusalimului a scris *Catehezele mistagogice* (348);
- nevoia de a explica, în consens cu Biblia și cu Tradiția, adevărurile de credință contestate sau rău formulate de unii creștini (eretici) sau de necreștini; printre primele erezii, se află **dochetismul**, care nega întruparea reală, istorică a Fiului lui Dumnezeu și **gnosticismul**, care nega cunoașterea revelației și tradiția publică;
- nevoia de a fundamenta hotărârile Sinoadelor ecumenice cu referire la ereziile trinitare și hristologice; în această privință, un rol important l-au avut Părinții capadocieni: Grigorie de Nyssa (*Co-*

Omiliile la Hexaemeron, Cateheze), Grigorie de Nazianz (*Cuvântările teologice*), Vasile cel Mare (*Despre Duhul Sfânt*);

- nevoia de a sistematiza revelația creștină în ansamblul ei: de pildă, Origen (în *Despre principii*) care dezvoltă conceptul despre creația eternă a lumii, fără început și fără sfârșit, consecință a atotputerniciei divine, și cel despre restaurarea (apocatastaza) tuturor la sfârșitul lumii, prin pocăință, inclusiv îndreptarea diavolului. Origen exclude eternitatea pedepselor;

- în procesul de inculturație sau de contextualizare, teologia a fost solicitată să caute sensul actual al doctrinei, contactul cu societatea secularizată, examinând critic continuitatea/discontinuitatea tradiției;

- nevoia de a răspunde la convergențele teologice cu caracter ecumenic. De exemplu: documentul *Botezul, Euharistia și Preoția*, elaborat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

9. În rezumat, această dezvoltare teologică a doctrinei se prezintă astfel:

Iisus Hristos a învățat și s-a manifestat ca învățător (cf. Mt. 11, 29: *„Învățați de la Mine")*. El are autoritatea unui **rabbuni** (nu ca a celor care pretindeau că stau pe scaunul - catedra lui Moise): *„Voi să nu vă numiți rabi, căci unul este învățătorul - didascalos: Hristos"* (Mt. 23, 8). El a constituit grupul Apostolilor ca o **școală**, prin aceea că i-a învățat cum îl învață dascălul pe ucenic (In. 20, 16).

Încă din ziua Cincizecimii, Biserica recunoaște în *„didahia, doctrina Apostolilor"* (F.A. 2,42) primul din elementele esențiale ale creștinismului, împreună cu comuniunea frățească sau comuniunea sfinților, frângerea pâinii sau Euharistia și rugăciunea sau cultul. Această didahie va fi păstrată și transmisă atât în cărțile care vor constitui Biblia creștină (canonul biblic), cât și în **regula** (canonul) credinței sau didascalia (Rom.15,4) ce se află în marile sinteze de teologie trinitară și de hristologie din primele secole.

Biserica apostolică din ziua Cincizecimii, din Ierusalim, se extinde datorită predicii Apostolilor până la marginile lumii. În centrul propovăduirii Apostolilor (*kerygma-praedicatio*, Rom. 16, 25) se află mesajul unic al Evangheliei: *„Hristos este același ieri, azi, pentru totdeauna"*. Această *kerygmă* (I Cor. 1, 21; II Tim. 4, 17) stă la originea comunităților creștine organizate în mediul elenistic. La sfârșitul primelor secole, se poate vorbi de Biserici (la plural), fiecare cu identitatea ei specifică, de cultură, de tradiție, de limbă proprie. Această polifonie de Biserici locale reflectă marea diversitate a creștinismului, fără însă să se renunțe la conținutul comun și la autoritatea proprie a Evangheliei. Pentru a păstra această unitate de credință, Biserica a insistat asupra autorității apostolice directe, explicite, a Tradiției comune. După Vincențiu de Lerin, aceasta are trei calități principale: este crezută dintotdeauna, de pretutindeni și de către toți: **Quod semper, quod ubique, quod omnibus creditum est** (Commonitoriu 2). Acest principiu trebuie să fie respectat atât în propovăduirea - **kerygma** Evangheliei la cei nebotezați, cât și în **didahie**, adică învățătura propusă celor care sunt deja creștini. Sfântul Vasile cel Mare va spune că Tradiția ortodoxă este păstrată și transmisă în două forme: prin propovăduirile publice, cu scop misionar și catehetic (**kerygmata**), și prin dogmele mărturisite de Biserică (**dogmata**).

10. Preocuparea Bisericii de a menține aceste două căi de comunicare publică, în lăuntrul și în afara ei, a fost constantă, mai ales în situația de criză. De pildă, împotriva gnosticismului din primele secole, care nega credința apostolică publică, pentru toți, Biserica întreagă a voit să propună un canon de credință comună (**regula fidei**), care coincide, cronologic, cu canonul Bibliei creștine. **Didahia** nu era decât re-scrierea *„doctrinei Apostolilor"* de care amintesc Faptele Apostolilor (2, 42), iar Simbolul de credință din 381, nu este decât sinteza doctrinară dintre revelația Biblică și tradiția apostolică. Contra tendinței gnosticilor, Biserica n-a vrut să ascundă credința ei sub forma unei tradiții mistice, încredințată unor inițiați. Ea a expus și a apărat credința în mod public, Crezul fiind mărturisit obligatoriu în mod personal, public, de către candidații la Botez. Contra opiniei lui Marcion, care respingea Vechiul Testament pe motivul că vorbește de un Dumnezeu deosebit de cel al Noului Testament, Biserica a introdus Vechiul Testament în Biblia creștină.

11. În decursul istoriei, Biserica s-a îngrijit de integritatea Adevărului, care are autoritatea (*exousia*) lui Hristos, urmărind corelația dintre narațiunea și relatarea celor patru Evanghelii și *kerygma* postpascală, de stabilitatea Tradiției primite de la Apostoli și de formularea dogmelor de credință în contact cu filozofia și cu cultura timpului și locului. Ea a folosit diverse metode de exegeză biblică și de decizie în materie de credință. După exemplul Apostolilor, care s-au reunit în sinod ca

să dezbată primirea în Biserică a neamurilor (F.A. 15, 28), Biserica a adoptat metoda conciliară, adică cei care au fost consacrați pentru slujirea de **episkope** și care poartă răspunderea de a propovădui și de a învăța corect cuvântul adevărului (II Tim. 1, 13; 2, 15) se adună în sinod și restabilesc, având puterea și asistența Duhului Sfânt (F.A. 15, 28; II Tim. 1, 14), credința comună, în totală fidelitate față de Hristos, Care nu poate să Se tăgăduiască pe Sine Însuși (I Tim. 2, 13). Astfel, primele două sinoade ecumenice, la Niceea, în 325 și la Constantinopol, în 381, au acceptat un Simbol de credință, singurul Crez ecumenic din toată istoria creștinismului.

12. Ecumenic este sinodul la care participă episcopi din toată lumea (**oikumene**, F.A. 17,31; 24,5; Rom. 10,18). Deși convocat de împărați, în cazuri excepționale, pentru a reconcilia părțile în conflict din imperiu, sinodul ecumenic a devenit cel mai important instrument pentru a readuna vocile Bisericilor locale în jurul Tradiției apostolice de origine, asigurând, astfel, „succesiunea lor apostolică". Aceasta se vede din conținutul însuși al Crezului din 381, care este de natură dogmatică, și nu politică. **Ecumenic** presupune unitatea în diversitate sau unitatea în comuniune, de aceea dogmatica nu exclude pluralitatea expresiilor teologice despre Revelația divină scrisă care, de altfel, se reflectă în Tradiția polifonică, sursa principală a dogmaticii.

Simbioza: Dogmatică (doctrină) - Liturgică (cult) - Morală (spiritualitate)

13. Expunerea și explicarea învățăturilor de credință, care constituie obiectul catedrei de teologie dogmatică și ecumenică din cadrul Facultății de Teologie, reprezintă o etapă esențială a ciclului credinței. Prin **ciclul credinței**, înțelegem procesul în care istoria sfântă sau istoria mântuirii trece în istoria oamenilor și o transformă, generând convertirea personală prin credință și constituirea poporului lui Dumnezeu prin Taine. Acest ciclu comportă trei etape:

a) Inițierea în tainele credinței și mărturisirea personală a credinței (Ce credem ? Care este conținutul credinței ? Cum este Dumnezeu în ființa și în opera Sa ?);

b) Celebrarea credinței prin cult și prin Taine sau sacramente (Cum mărturisim, comunicăm și transmitem credința ?);

c) Practicarea credinței prin morala personală și socială (Care este efectul transformator al credinței, care sunt roadele ei etice și spirituale ?).

14. Mărturisirea personală a credinței: „Cred" sau „Credem" nu se poate face fără inițiere în credință și fără apropierea a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. Creștinii sunt mai întâi „iluminați", adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin predicarea explicită a Evangheliei și prin Taina Botezului (numită și iluminare). Credința ca iluminare înseamnă a avea o viziune globală despre realitate, acceptând că Dumnezeu este Creatorul cerului și al pământului, Răscumpărătorul umanității păcătoase, Sfințitorul Care transformă viața și creația. Creștinul poartă cu sine această viziune și revelație, de aceea viața și destinul său au un sens absolut. Prin credință în Dumnezeu, el înțelege rațiunea existenței, sensul vieții și al viitorului său, valoarea sa antropologică de „ființă religioasă", orientată spre Dumnezeu.

Dar această viziune a credinței nu se reduce la un mănunchi de doctrine și de afirmații teologice. A deschide poarta sufletului prin credință înseamnă a deveni discipol al lui Hristos, așa cum Acesta este comunicat de Profeți, de Apostoli și de Evangheliști. Mărturisirea credinței arată anume fidelitatea față de Iisus Hristos și de Evanghelia Lui.

15. După mărturisirea credinței („Cred"), urmează celebrarea credinței („Pe Tine Te lăudăm") în cadrul cultului, fie particular, fie public. Creștinul trebuie să exprime și să manifeste credința sa sub formă de adorare a lui Dumnezeu, prin intermediul rugăciunilor, al imnurilor, al laudelor pline de mulțumire și de bucurie. Liturghia este anume săvârșită pentru a crea mediul în care este cu putință exprimarea cultică și publică a credinței unei comunități creștine.

16. Al treilea aspect al ciclului credinței este manifestarea sau practicarea concretă a credinței în viața personală și socială. Căci convertirea personală înseamnă un angajament moral disciplinat pe calea însemnată de Hristos în poruncile Sale evanghelice. Nimeni nu poate să slujească la doi domni (Mt. 6,24), de aceea urmarea lui Hristos, trăirea după chipul Lui este singura atitudine validă a creștinului. Istoria personală a creștinului

este, astfel, convertită de istoria personală a lui Hristos.

17. Aşadar, pentru dogmatica ortodoxă, conţinutul credinţei nu se reduce la o afirmaţie metafizică despre un Dumnezeu abstract. Dumnezeu este Principiul de viaţă în comuniune, Care caută mântuirea omului ca propria Lui vocaţie. Orice segmentare a ciclului credinţei: mărturisire, celebrare, practicare duce la o ruptură a spiritualităţii creştine. Dimpotrivă, experienţa credinţei este multidimensională: noetică, liturgică, etică, profetică. Această integritate şi unitate a ciclului credinţei se păstrează cel mai bine în Liturghia ortodoxă. Aceasta Îl aduce în prim plan pe Iisus Hristos, Marele Arhiereu, stând în mijlocul poporului lui Dumnezeu, a Cărui prezenţă este actualizată prin amintirea, prin citirea şi prin explicarea Evangheliei, prin cuminecarea cu Trupul şi cu Sângele Lui sub forma pâinii şi a vinului, prin trimiterea la propovăduire şi la slujire în numele Lui. La sfârşitul Liturghiei, preotul îi trimite pe credincioşi să răspândească Evanghelia prin viaţa, prin misiunea şi prin slujirea lor: „Cu pace să ieşim în numele Domnului". Dumnezeu vrea să lucreze în lume prin poporul Său.

18. Lex credendi, lex orandi. Iisus vorbeşte de închinare *„în Duh şi Adevăr"* (In. 4, 23-24), adică despre legătura ce există între mărturisirea de credinţă: *„Cuvintele pe care le spun vouă sunt duh şi viaţă"* (In. 6, 63) şi celebrarea credinţei, ceea ce înseamnă *„a fi credincios adevărului"*, sau *„a trăi după adevăr"* (III In. 1, 3-4), în actele de rugăciune şi de cult. Cuvântul **ortodoxie** înseamnă nu numai doctrina autentică, ci şi închinarea la Persoana Care Se revelează în această doctrină. Cultul, care este foarte expus idolatriei, condamnată, fără rezerve, de către Biserică, (1 Cor. 6, 9; 10, 14), trebuie să fie dogmatica prezentă în rugăciuni, în doxologii, celebrată în Taine, în ierurgii, în binecuvântări.

Tradiţia ortodoxă are avantajul că orice formă de predare, de comunicare şi de transmitere a credinţei pe cale orală (predică, omilie, cateheză, lecţie) este inseparabilă de cult, de reprezentarea simbolică şi doxologică a ei. Iniţierea pe cale orală (citirea şi meditarea cuvântului lui Dumnezeu), comunicarea simbolică, exprimarea doxologică sunt complementare. Toate sunt necesare pentru o înţelegere totală, cuprinzătoare a istoriei mântuirii.

Comentariu. D. Stăniloae: Dogmatică - Morală - Cult

„Separarea Sfintei Treimi şi a operei lui Hristos de lucrarea lor în om a început să fie făcută mai târziu de scolastică, prin împărţirea prea strictă între teologia dogmatică şi teoretică, în care nu se vede cum lucrează Hristos prin Duhul Sfânt în om, şi între teologia morală la fel de teoretică, în care nu se vede cum lucrarea omului e susţinută de Hristos prin Duhul Sfânt, şi cum înaintează omul prin aceasta în Hristos.

S-a spus că Dogmatica are să ne prezinte ce e Dumnezeu în Sine şi ce a făcut El pentru om, iar Morala, ce are de făcut omul. S-a trecut peste faptul că ceea ce face omul nu face singur, ci întărit de Hristos şi de Duhul Lui Cel Sfânt. S-a trecut cu vederea că Dumnezeu în Sine e un Dumnezeu al iubirii şi aceasta explică creaţia şi lucrarea mântuirii. S-a trecut peste faptul că tot ce a făcut Hristos înainte de a Se uni cu noi a făcut din dragoste pentru om şi că această operă e dusă la capăt în unirea lui Hristos cu omul. S-a trecut cu vederea că ceea ce a făcut Hristos a făcut în primul rând, în umanitatea asumată de El şi această lucrare se continuă în fiecare om în parte. S-ă trecut cu vederea că un scop al lui Dumnezeu Cel în Treime e lucrarea mântuitoare în om prin Hristos în Duhul Sfânt. Şi acest scop constă în a-l uni pe om cu Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, având la aceasta şi conlucrarea omului. S-a trecut, de asemenea, cu vederea că noi nu putem lucra nimic în vederea mântuirii noastre fără să lucreze Sfânta Treime prin Hristos cel jertfit şi înviat în noi. Propriu-zis, mântuirea constă în pătrunderea Sfintei Treimi prin Hristos în noi, pentru a ne umple şi pe noi şi între noi de dragostea dintre Persoanele Treimii. Noi ajungem la ţinta spre care ne duce Hristos când El devine străveziu în noi, ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, jertfit şi înviat, ceea ce înseamnă îndumnezeirea noastră. Iar dacă mântuirea stă în a Se face Hristos străveziu în noi, ca în sfinţi, aceasta nu e numai temă de Morală, ci şi de Dogmatică.

De fapt, faptele noastre morale sunt şi faptele lui Dumnezeu şi faptele mântuitoare ale lui Hristos ajung la capăt sau se fructifică în faptele morale ale omului. Dogmatica cuprinde în sine Morala nedesfăşurată, iar Morala, Dogmatica în desfăşurarea ei pe calea spre împlinire.

Dar între faptele noastre morale prin care ne unim tot mai mult cu Dumnezeu şi Dumnezeu cu noi, un rol important îl are rugăciunea. Prin aceasta, aducem mulţumiri lui Dumnezeu. Îi cerem să lucreze în noi. Îl lăudăm pentru ceea ce a făcut şi face în noi şi pentru noi. Dar aceasta o facem în cultul Bisericii. De aceea scrierile teologice ale Sfinţilor Părinţi sunt, în acelaşi timp scrieri de laudă lui Dumnezeu, fiind foarte apropiate de cultul Bisericii.

Urmând lor, tot cultul ortodox e plin de învăţătura despre Dumnezeu în ceea ce a făcut şi face El pentru om şi în om, deci, Dumnezeu e prezentat ca nedespărţit de om. Aşa se explică şi conţinutul teologic al cultului ortodox, dar şi trăirea emoţională, existenţială a conţinutului teologic în acest cult. Aceasta stă în legătură cu prezentarea emoţională a dogmelor credinţei şi cu continua fundamentare teologică a îndrumărilor morale date omului.

Numai când Părinţii aveau de apărat un punct al dreptei învăţături despre Dumnezeu sau despre Hristos dezvoltau mai mult latura dogmatică a ei. Dar nici atunci nu lipsea din această prezentare legătura acelui punct al învăţăturii dogmatice cu mântuirea omului, cu urmările ei pentru vieţuirea ce se cere omului, cu lauda şi cu mulţumirea aduse lui Dumnezeu pentru modul cum se reflectă existenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în creşterea duhovnicească a omului şi în puterea dată acestuia de a conlucra cu Dumnezeu la mântuirea sa.

Dar cele mai multe din scrierile Părinţilor au un caracter precumpănitor duhovnicesc, adică Îl prezintă nu pe Dumnezeu şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Sine, ci în om, prin Duhul Sfânt." (Vezi: „Filocalia", vol. 11, pp. 8-9)

Teologia dogmatică în tradiţia ortodoxă. Caracteristici şi accente specifice

19. Dogmatica ortodoxă dă prioritate elementului doxologic în prezentarea şi în interpretarea dogmei de credinţă. În locul construcţiilor sistematice de tip scolastic, dogmatica ortodoxă a preferat limbajul doxologic şi simbolic, care a păstrat şi salvat misterul credinţei. Cuvântul lui Dumnezeu devine, astfel, un adevăr trăit, iar mărturisirea credinţei face parte din experienţa liturgică a Bisericii. La nivelul rugăciunii şi doxologiei, interpretarea teologică refuză identitatea între concept şi conţinutul conceptualizat şi recurge la categoriile teologiei apofatice, care nu sunt altceva decât imnurile iubirii divine. Această interpretare şi expunere doxologică a învăţăturii de credinţă decurg nu numai din limitele conceptelor şi afirmaţilor ce se pot aplica lui Dumnezeu, ci, mai ales, din realitatea divină transcendentă ca atare, din plenitudinea prezenţei lui Dumnezeu în actele Sale de revelaţie şi de manifestare personală.

Aşadar, în perspectiva „teologiei apofatice", orice elaborare sau formulare asupra misterului credinţei trebuie să aibă un caracter doxologic, deschis. Orice rigiditate teologică sau canonică în legătură cu doctrina riscă să devină mai degrabă o limitare de sens şi de perspectivă, decât o apărare a unui conţinut care, prin însăşi natura sa, nu poate fi cuprins în definiţii conceptuale. Desigur, dogmatica nu exclude limbajul analitic şi sistematic. Teologia apofatică nu elimină „teologia naturală". Aşa cum a arătat Părintele D. Stăniloae, cele două căi, apofatismul şi catafatismul, sunt complementare.

20. Experienţa spirituală, personală sau comunitară poate să aibă o valoare teologică sau să sugereze o opinie teologică. Aceasta însă trebuie să fie judecată şi corectată de Biserică şi de tradiţia ei, aşa cum reaminteşte permanent Liturghia înaintea propovăduirii Evangheliei: „Să luăm aminte", „Înţelepciune, drepţi!". Într-adevăr, mărturisirea de credinţă reprezintă un ghid spiritual permanent, deşi categoriile şi sistemele discursului teologic nu sunt imuabile şi veşnice, deoarece experienţa Bisericii traversează diferite timpuri şi diverse situaţii. Teologia se află *în lăuntrul* experienţei cuvântului şi puterii lui Dumnezeu de către Biserică, în diferite culturi şi filozofii. Ea este formulată în răspuns la problemele ce se pun în istoria Bisericii, ca o interpretare continuă, vie, dinamică a răspunsului pe care il cere cuvântul lui Dumnezeu. Ea are o funcţie de interpretare şi de aceea are un caracter mobil, variat, ca însăşi viaţa Bisericilor locale. Şi pentru că există totdeauna o tensiune între experienţa cuvântului lui Dumnezeu de către Biserică şi reflectarea teologică şi istorică a acestei experienţe, teologia trebuie să se reînnoiască, să se

corecteze şi să se judece continuu în lumina adevărului Revelaţiei şi al Tradiţiei Bisericii.

21. Cu toate că teologia ortodoxă nu acceptă o ierarhizare a adevărurilor de credinţă, totuşi ea consideră că dogma **îndumnezeirii** constituie o învăţătură căreia Tradiţia patristică i-a dat o importanţă cu totul particulară. *Theosis* este scopul întregii lucrări a lui Dumnezeu în umanitate şi în creaţie. S-ar putea spune că, din punct de vedere sistematic şi ecumenic, îndumnezeirea reprezintă definiţia prin excelenţă a Ortodoxiei. *Theosis* devine ţinta în care se concentrează marile capitole ale teologiei: antropologia, soteriologia, ecleziologia, eshatologia. Din reacţiile ortodoxe ce s-au produs în legătură cu publicarea în revista „Istina" (vol. 19, nr. 3, 1974) a unor articole catolice contra doctrinei palamite despre Fiinţa lui Dumnezeu şi despre energiile divine necreate, reiese clar că respingerea credinţei în **îndumnezeire** înseamnă, în fond, respingerea Ortodoxiei.

22. Identitatea şi coerenţa Bisericii Ortodoxe se exprimă în **Tradiţia** ei, care este un ansamblu de elemente componente esenţiale: Sfânta Scriptură, mărturisirea de credinţă apostolică, dogmele sinoadelor ecumenice, teologia exegetică şi interpretativă a Părinţilor Bisericii, cultul, spiritualitatea, structura instituţională. În acest ansamblu organic, elementele componente au istoria, autoritatea, etapele lor de dezvoltare şi de receptare. De aceea, se face o distincţie, din punctul de vedere al comunicării şi al exprimării, între mărturisirea de credinţă comună, universală, convergenţele teologice majore, realizate într-o anumită epocă şi situaţie culturală şi răspunsurile pastorale imediate, prilejuite de actualitate, pe care Bisericile le propun într-un context istoric dat. Tradiţia împleteşte Adevărul revelat atemporal cu evenimentele din actualitate. De aceea, învăţătura dogmatică permanentă nu se separă, dar se distinge de teologia interpretativă complementară, adică de expunerea ei teologică nouă şi actuală. Tradiţia comună, conciliară, care conferă unitatea ecumenică necesară, circulă împreună cu Tradiţia specifică, locală, expresia diversităţii necesare. Credinţa ecumenică, pentru a fi receptată, trebuie să fie comunicată şi exprimată în diverse culturi locale. La rândul ei, Tradiţia locală, pentru a fi receptată, trebuie să fie în simfonie cu celelalte tradiţii locale. Tradiţia este tunica ţesută de Biserică în jurul Evangheliei lui Hristos.

23. În cadrul teologiei ecumenice de azi, s-a impus o nouă metodologie de a prezenta Ortodoxia. S-a înţeles, în sfârşit, că Ortodoxia nu e o latură mediatoare a unui triunghi confesional, deoarece *„Poziţiile catolice şi protestante nu reprezintă două poziţii extreme între care Ortodoxia ar fi chemată să joace rolul de mijlocitoare. Aceste două poziţii fac parte din una şi aceeaşi atitudine fundamentală care, în domeniul ecleziologic, pune accentul pe organizare, structură şi instituţie"*, spune Prof. N. Nissiotis. Chiar dacă noul curent nu s-a conturat încă într-o formă explicită, el a părăsit metoda teologiei tradiţionale, comparatiste, care definea Ortodoxia ca pe o a treia formă de creştinism, intermediară între Catolicismul latin şi Protestantismul antilatin.

24. Materia teologiei dogmatice şi ecumenice va fi expusă în acest tratat potrivit imperativelor şi vocaţiilor majore ale misiunii creştinismului:

a) imperativul **dogmatic**, adică mărturisirea personală şi comună a doctrinei Apostolilor (F.A. 2,42) şi a tuturor celor care au dat mărturie despre Dumnezeu întrupat sub inspiraţia Duhului Sfânt: Profeţi, Apostoli, Evanghelişti;

b) imperativul **liturgic**, adică celebrarea credinţei prin rugăciune, prin cult şi prin Taine, pe care Hristos le-a lăsat ca mijloace de actualizare a istoriei mântuirii şi de anticipare a Împărăţiei lui Dumnezeu;

c) imperativul **moral**, adică urmarea lui Hristos pe calea Evangheliei şi a Fericirilor,care face din credincios o persoană religioasă (adică, în comuniune cu Dumnezeu şi în relaţie cu semenul) şi din Biserică, o comunitate morală şi diaconală;

d) imperativul **misionar**, adică propovăduirea Evangheliei lui Hristos, după modelul Apostolilor, cu alte cuvinte, extinderea harului şi lărgirea „Trupului lui Hristos", prin evanghelizare, prin misiune şi prin mărturie către cei care se află departe de Biserica istorică sau în afară de ea, în lume;

e) imperativul **ecumenic**, adică restaurarea unităţii văzute a Bisericii universale, unitate care a fost ruptă sau fragmentată în cursul istoriei din motive teologice şi neteologice, prin regăsirea *„credinţei ce s-a dat sfinţilor o dată pentru totdeauna"* (Iuda 3).

II. Istoria teologiei dogmatice

A. Tradiția patristică greacă

Tradiția *patristică* are caracterul unei sinteze dogmatice la care au contribuit: bărbații apostolici, apologeții, martirii, mărturisitorii, scriitorii bisericești, Părinții Bisericii. În mod convențional, perioada clasică a *patristicii* răsăritene se termină cu Sf. Ioan Damaschin (753), dar aceasta nu înseamnă că spiritul *patristic* nu a continuat. Tot mai mulți teologi vorbesc de *neo-patristică*, în care îi includ, mai ales, pe teologii și pe scriitorii bizantini din secolele XIII-XV care au dezvoltat și au sintetizat unele din doctrinele tradiționale. Vom aminti, aici, câteva nume reprezentative:

Clement, episcop de Roma (după Irineu, al treilea succesor după Petru și Eusebiu), scrie *Epistola întâi către Corinteni* (c. 96), în care cere creștinilor să păstreze *armonia*, având modelul celei pe care Dumnezeu, Făcătorul (Demiurg) universului, a pus-o în creația Sa. Clement vorbește clar de succesiunea apostolică („Hristos a fost trimis de Dumnezeu, iar Apostolii, de Hristos") și confirmă că Apostolii au așezat în cetăți episcopi și diaconi (cap. XLII, 1-5). Episcopii sunt numiți și presbiteri (cap. XLIV, 4-5). Tot lui Clement I se atribuie o a doua *Omilie* către Corinteni (c. 150), în care amintește doctrina penitenței, a întrupării și a Bisericii preexistente, adică „Biserica cea dintâi, duhovnicească, cea creată înainte de soare și de lună" (cap. XIV, 1). Clement a recunoscut, de la început, valoarea unică și veșnică a trupului uman: *„Să nu spună cineva dintre voi: trupul acesta nu va fi judecat, nici nu înviază. Cunoașteți doar în ce ați fost mântuiți, în ce ați văzut din nou lumina! Nu oare fiind în acest trup? Trebuie, dar, să păstrăm trupul ca pe un templu al lui Dumnezeu... Precum ați fost chemați în trup, tot așa în trup veți și veni. Dacă Hristos Domnul, Care ne-a mântuit, fiind mai întâi Duh, S-a făcut trup și așa ne-a chemat, tot așa și noi în acest trup vom primi răsplata"* (Către Corinteni a II-a: cap. IX, 1-5).

Didahia sau *Învățătura celor 12 Apostoli* (descoperită la Istanbul, în 1873) datează de la sfârșitul secolului II. În afară de doctrina despre „cele două căi", a vieții și a morții, *Didahia* conține instrucțiuni liturgice despre Botez, prin afundare în apă curgătoare, în numele Treimii, despre Euharistie (cap. 9 și 10), despre agape (cap. 14), despre profeți și despre învățători, care au un rol important în organizarea bisericească, împreună cu episcopii și cu diaconii.

Policarp de Smirna, discipolul Apostolului Ioan, împreună cu **Papias**, martirizat în 156, scrie o *Epistolă către Filipeni* despre martiriul lui Ignatie, episcop de Antiohia, care vizitase Smirna, în drumul său spre Roma. Epistola confirmă activitatea și scrierile lui Ignatie. Se păstrează *Martiriul lui Policarp*, scris de Biserica din Smirna către Biserica din Philomelium, care subliniază importanța moaștelor martirilor.

Scrisoarea lui Pseudo-Barnaba (scrisă în Alexandria, către 135) a fost socotită, într-o vreme, printre scrierile biblice canonice. Pentru a rezolva conflictul dintre textele din Vechiul Testament și învățăturile din Noul Testament, Barnaba recurge la interpretarea alegorică a Vechiului Testament (Moise este „tipul" lui Iisus), interpretare folosită de Clement și de Origen, în Alexandria. „Preînchipuirile" lui Iisus în Vechiul Testament sunt multiple (cap. VII, 7-11). În partea a 2-a, epistola reia doctrina „celor două căi". Lumea se va sfârși după 6000 de ani (cap. XV, 4), după care urmează împărăția de 1000 de ani (hiliasm).

Păstorul lui Herma, probabil, profet în Biserica din Roma, cuprinde 5 viziuni, 12 porunci și 10 pilde. *Turnul* în construcție, din vedenia a 3-a, este Biserica. Există o singură pocăință pentru păcatele de după Botez (porunca 4).

Papias, episcop de Heriopolis, ucenic al lui Ioan, a compilat o *Expunere a învățăturilor Domnului*.

Scrisoarea către Diognet, operă de mare valoare pentru istoria creștinismului din sec. II, face o prezentare excelentă a modului de viață creștin, *acest mod nou* care a apărut, totuși, atât de târziu în istorie.

Ignatie (98-117), episcop de Antiohia, Syria, condamnat la moarte sub împăratul Traian, trimis sub gardă la Roma, în drum, oprindu-se la Smirna, de unde adresează scrisori comunităților din Efes, Magnesia, Tralles și Roma, apoi, la Troa, de unde scrie Bisericilor din Filadelfia și Smirna și lui Poli-

cop al Smirnei. El introduce în circulație noțiuni de bază ale vocabularului teologic: „Dumnezeu întrupat" (*Către Efeseni*. 7, 2), „Dumnezeu-Hristos" (*Către Smirneni* 10, 1), „creștin", „creștinătate", „Biserica universală" („Unde este Hristos, acolo este Biserica sobornicească" - *Către Smirneni* 8, 2), „leacul nemuririi" (=Euharistia) (*Către Efeseni* 20, 2). Ignatie a făcut o descriere completă a structurii ierarhice a Bisericii: fără episcop - care îl reprezintă pe Tatăl, fără prezbiteri - care întruchipează grupul Apostolilor și fără diaconi - care sunt imaginea lui Hristos nu poate exista Biserică (*Către Tralieni*, 3). „După cum Domnul Iisus Hristos n-a făcut nimic fără Tatăl, tot așa nu trebuie să facem nimic fără episcop și fără preoți" (*Către Magnezieni* 7, 1). Ignatie subliniază discontinuitatea dintre creștinism și iudaism (*Către Magnezieni* 8, 1), deși recunoaște că Profeții au anticipat Evanghelia în predica lor (*Către Filadelfieni* 5, 2). Împotriva gnosticismului, el afirmă autenticitatea umanității lui Iisus (*Către Trailieni* 9-10) și a suferinței Sale (*Către Smirneni* 2-4). *Ignatie* este episcopul martir prin excelență. Creștinul este „purtător de Dumnezeu" („Teofor"), discipol gata să devină „frământătura lui Dumnezeu" (*Către Romani* 2, 2; 4, 1), prin suferința extremă.

Iustin († cca. 165), păgân din Palestina, filozof convertit, a predat la Roma, unde a și fost executat în fața prefectului Rusticus. Autor al celor două „Apologii" și al „Dialogului cu iudeul Tryphon" (scrise între anii 110-117). *Iustin* face cea dintâi prezentare personală a teologiei creștine, pe baza mesajului primit de la Apostoli. Pentru a susține continuitatea între Vechiul și Noul Testament, el recurge la teologia Logosului: Hristos este Logosul divin veșnic, ale cărui „semințe" se găsesc în filozofiile precreștine, în profețiile și în legea Vechiului Testament. Centralitatea Logosului în creație, în istorie, în religie și în rațiunea umană este argumentul pentru a susține universalitatea creștinismului. Sfântul *Iustin* oferă cele dintâi dovezi despre Tainele și despre ritul creștin. Botezul se săvârșește în numele Sfintei Treimi (1 *Apologie*, cap. 61). Euharistia este „Trupul și Sângele lui Iisus întrupat (*Idem*, cap. 66), pâinea consacrată prin rugăciune (epicleză)". Instituția bisericească, Euharistia și elementele fizice formează o unitate indisolubilă, deoarece reprezintă relația dintre Întrupare și Trupul și Sângele lui Iisus Hristos.

Clement al Alexandriei, de origine din Atena, este succesorul lui Panten, după 180, la conducerea Școlii catehetice din Alexandria. Din nevoia de a introduce credința creștină în cercurile intelectuale ale vremii, el compune cele dintâi prezentări sistematice teologice, folosind termenii filozofiei păgâne: „Protrepticul", „Stromatele", „Pedagogul". În acest sistem, Sfânta Scriptură are un loc central. Teologia își trage toată seva, viața și respirația ei din Scriptură (*Stromate* 7, 1, 1). Totuși, creștinismul trebuie înțeles ca adevărata „gnosis". Spre deosebire de Tertulian, care pune în antiteză Evanghelia cu filozofia, numită „Maica tuturor ereziilor", și de scriitorii care compară filozofia cu „femeia stearpă", *Clement* are o atitudine pozitivă față de speculația filozofică. Filozofia este o pregătire posibilă pentru Evanghelie.

Istoria literaturii creștine cunoaște și un alt **Clement**, episcop de Roma, cel care a scris cea mai veche operă creștină după Noul Testament, „Epistola către Corinteni" (scrisă în 96). Către 170, Dionysius, episcop de Corint, face cunoscut episcopului de Roma, Soter, că scrisoarea lui *Clement* a sosit și că se citește public în biserici.

Eusebiu de Cezareea - Palestina (260/265-339/340), cel dintâi istoric, erudit, apologet, filolog, creștin, a colecționat toate documentele și datele privind evenimentele și instituțiile bisericești, autori, scriitori și martiri ai Bisericii primare. În *„Istoria bisericească"* el a strâns nu numai cel mai important material istoric despre creștinismul primar, dar a transcris fragmente de texte, comentarii și acte de mare valoare pentru reconstituirea tradiției post-apostolice. În *„Cronica"* sau *„Canoane cronologice"* el prezintă un tablou sintetic, având date din istoria sacră și din cea profană. El a formulat propria concepție despre istoria lumii și a Bisericii, folosind ca argument „pedagogia" lui Dumnezeu în procesul istoriei, care susține totdeauna „Biserica triumfătoare". În acest proces al Bisericii triumfătoare, se înscrie și victoria împăratului Constantin, căruia îi face biografia în *„Viața lui Constantin"*. Persoana și instituția imperială nu sunt altceva decât reflexul terestru al suveranității divine. Colaborator al lui Pamfile, bibliotecarul din Cezareea, discipol al lui Origen, îl susține, la început, pe Arie, dar, după Niceea, devine partizanul ortodocșilor. În *„Pregătire pentru Evanghelie"*, el relevă patrimoniul religiilor necreștine.

Atanasie de Alexandria († 373) este cel mai tenace apărător al hristologiei în controversa provocată de erezia ariană. În contextul celui dintâi sinod ecumenic, unde a jucat un mare rol, el subliniază deofiinţimea Fiului cu Tatăl şi susţine că Logosul constituie unitatea Persoanei lui Iisus. Este cel dintâi teolog, care subliniază semnificaţia soteriologică a Întrupării. În „*Despre întruparea Cuvântului*" (scrisă c.316-318), el afirmă nu numai că mântuirea implică o întrupare autentică, ci şi că întruparea înseamnă mântuire. Mântuirea este opera Cuvântului întrupat, Care S-a făcut om din „condescenţă", adică pentru a arăta iubirea Sa (*Despre întrupare*, cap. 8). Desigur, Întruparea, Răstignirea şi Învierea formează un tot în procesul mântuirii, care este concepută ca un act de restaurare. În *Împotriva păgânilor*, Sfântul Atanasie combate idolatria şi teoria demiurgică despre originea lucrurilor, ca fiind făcute dintr-o materie preexistentă. Dumnezeu a creat lumea din nimic prin cuvânt (Evr. 11, 3). În 367, stabileşte lista cărţilor Noului Testament (cea mai veche listă s-a păstrat într-un fragment, dintr-un vechi manuscris - numit „Canonul Muratori", descoperit de învăţatul italian Ludovico Muratori, în 1740).

Chiril al Ierusalimului este nu numai conducător de Biserică, între 341-387, ci şi autorul *Catehezelor*, model unic în istoria teologiei şi a instruirii creştine, pe care le-a ţinut, începând cu anul 349. Crezul Bisericii din Ierusalim, pe care îl explică în catehezele sale, folosind un vast material biblic, pare să stea la baza Simbolului de credinţă, promulgat de către al doilea Sinod ecumenic (Constantinopol, 381). De altfel, *Chiril* subliniază, în mod deosebit, rolul Bisericii în cunoaşterea şi în identificarea canonului Scripturilor, adică a cărţilor inspirate şi citite public în Biserică. Nu numai doctrinele de credinţă, ci şi Tainele Bisericii formează obiectul instrucţiei catehetice. Cele cinci *Cateheze mistagogice*, în care explică simbolismul Botezului, al Mirungerii şi al Euharistiei, formează un compendiu de teologie sacramentală. El dă o mare importanţă Tainei Mirungerii: „*Când trupul tău e uns cu untdelemn văzut, sufletul tău e sfinţit de Duhul Sfânt*" *(Cateh. mist., 3, 3)*

Părinţii capadocieni - Vasile cel Mare, Grigorie Teologul şi Grigorie de Nyssa - au jucat un rol decisiv în perioada post-niceeană, mai ales, în elaborarea teologiei trinitare. Ei clarifică noţiunea de „hypostasis", ca mod personal de existenţă a dumnezeirii comune, nu ca mod de relaţie.

Vasile de Cezareea († 379), teolog, ascet, predicator, episcop, autor al Liturghiei, studiază în Cezareea Capadociei, la Constantinopol şi la Atena, unde îl cunoaşte pe Grigorie de Nazianz, asimilând o vastă cultură istorică şi filozofică. Mare admirator al culturii clasice, el va scrie *Discurs către tineri, despre folosirea literaturii greceşti*. Înclinat spre asceză, practică monahismul, pe care îl concepe ca pe o viaţă comunitară (cenobitică). Mai târziu, va scrie *Regulile monastice*, iar împreună cu Grigorie de Nazianz va alcătui „Filocalia", colecţie de texte despre „frumuseţea divină", din scrierile lui Origen. Hirotonit preot în 364, el se consacră problemelor pastorale şi sociale. Creează în Cezareea, în favoarea săracilor, instituţii de binefacere şi de asistenţă socială: refugii, azile, spitale, cantine populare, cunoscute sub numele de Vasiliada. Tot acum, scrie *Hexaimeron*, predici în care comentează, după metoda literală, referatul biblic despre creaţie. La moartea lui Eusebiu (370), Sfântul Vasile este ales episcop de Cezareea. În afara activităţii lui sociale, el va deveni apărătorul principal al Ortodoxiei de la Niceea, preluând, astfel, rolul lui Atanasie. El se va opune nu numai celor care refuzau să accepte divinitatea Sfântului Duh, pentru care scrie *Tratatul despre Duhul Sfânt*, dar şi împăratului Valens. În toate disputele teologice, el face apel la Biblie şi la Tradiţia acceptată în comun, care s-a transmis atât sub forma dogmelor, cât şi a propovăduirilor. Iar acolo unde Biblia tace, şi teologia trebuie să tacă. Misterul Treimii este insondabil. Chiar în Fiinţa Sa existentă. Dumnezeu nu epuizează misterul Său, Căruia I se cuvine un cult de adorare. Acesta va fi obiectul celor *Trei cărţi contra lui Eunomie*, discipolul lui Arie, care afirma că omul Îl cunoaşte pe Dumnezeu, aşa cum El Însuşi Se cunoaşte. Pentru Sfântul Vasile, o definiţie exclusiv intelectuală, pozitivă, catafatică a lui Dumnezeu, ar însemna o limitare a Fiinţei Sale. El a lăsat o colecţie de scrisori, în care tratează subiecte teologice, pastorale şi sociale.

Grigorie de Nazianz sau Teologul († 390), mare orator şi poet creştin, pasionat de cultură şi de poezie, studiază în Cezareea, la Alexandria şi la Atena, unde se împrieteneşte cu Sfântul Vasile. Este botezat şi hirotonit preot de către tatăl său, Grigorie, care moare în 374. Hirotonit episcop în

371 de Sfântul Vasile pentru eparhia Sasimei, nu se acomodează cu această slujire; de aceea rămâne la Nazianz, unde il ajută pe tatăl său. Între timp, este chemat la Constantinopol de împăratul Teodosie, pentru a conduce „Haghia Sofia", care fusese luată în stăpânire de eretici. În aceste împrejurări, împăratul convoacă (mai-iunie, 381) al doilea Sinod ecumenic, la care participă şi el. Tot în această perioadă, *Grigorie* scrie *Cele cinci discursuri teologice*. După sinod, trece prin Nazianz, apoi se retrage la Arianz, de unde scrie o serie de *Scrisori teologice* contra ereziei apolinariste (Cuvântul, asumându-Şi firea umană, ar juca rol de suflet în trup). A cultivat genul epistolar, iar în teologie - pe care o considera ca o meditaţie asupra misterului lui Dumnezeu, pornind de la experienţa personală - a introdus un vocabular poetic.

Grigorie de Nyssa († 394), fratele lui Vasile cel Mare, profesor de retorică, este hirotonit in 371 ca episcop de Nyssa, în Capadocia, Asia Mică. Ia parte la Sinodul ecumenic din 381, unde este unul din cei mai mari predicatori. În 383, scrie *Cuvântul catehetic*, o prezentare pedagogică a doctrinei ortodoxe acceptată de sinod, lucrare care a avut o mare influenţă asupra întregii literaturi catehetice ulterioare. Opera lui cuprinde lucrări polemice: *Contra lui Apolinarie* (*Antirrheticos*) ; bibliografice: Viaţa surorii sale, Macrina, consacrată monahismului; teologice: *Despre crearea omului* şi *Viaţa lui Moise*, exegetice: despre Fericiri şi despre Rugăciunea domnească. Contribuţia lui teologică este importantă, mai ales, în capitolele despre „îndumnezeire" (Theosis); despre „epectază", adică înaintarea în cunoaşterea lui Dumnezeu; despre „Trupul euharistic", care se dă ca hrană, ca substanţă nouă ce creează omul nou.

Ioan Hrisostom († 407), cel mai vestit predicator din istoria Bisericii, mare ascet şi reformator, este născut in Antiohia, unde îşi face studiile teologice în cadrul şcolii de exegeză biblică, ce era condusă de Diodor de Tars. Tot in Antiohia, este hirotonit diacon şi preot (385). Ca diacon, scrie *Despre preoţie*, o lucrare neîntrecută până azi; ca preot, se consacră activităţii predicatorale. Predică zilnic, asupra tuturor subiectelor, dar, mai ales, asupra eticii personale şi sociale, apărându-i pe săraci şi pe exploataţi, condamnându-i pe cei bogaţi şi pe cei care deţin puterea. În *Omilii despre statui*, îi susţine pe cei care se revoltaseră împotriva familiei imperiale. Compune omilii exegetice asupra tuturor cărţilor Vechiului şi Noului Testament. Îl atrag, in special, epistolele pauline. Datorită reputaţiei sale de predicator, este ales, în 397, episcop de Constantinopol, unde va intra în curând în conflict cu Eutropiu, ministru la curtea împăratului Arcadius, şi cu împărăteasa Eudoxia, deoarece el propunea o reformă totală a modului de viaţă, în Biserică şi la curtea imperială. Cu complicitatea patriarhului Teofil al Alexandriei, Sfântul Ioan este depus de un sinod local, în 402. Revine din primul exil, dar, în cele din urmă, Eudoxia îl exilează la Cucuz, unde moare, in 407. De aici, scrie cea mai mare parte a scrisorilor, in special, cele 17 *Scrisori către Olympiada*.

Ioan Hrisostom a avut un mare respect faţă de Sfânta Scriptură şi faţă de Sfânta Liturghie. Duhul Sfânt a inspirat Scriptura şi Duhul o interpretează prin iluminare personală, de aceea citirea Bibliei este un mijloc de a primi harul. Întreaga sa teologie este dominată de ideea de sinergie: citirea Bibliei şi iluminarea Duhului, ritualul Tainelor şi lucrarea Duhului, credinţa ca dar şi faptele ca răspuns al omului. Credinţa nu este suficientă pentru mântuire, deoarece Dumnezeu nu sileşte, ci îi atrage pe cei care voiesc să fie atraşi. De asemenea, în săvârşirea Tainelor, ritualul sau materia nu sunt suficiente, ci este necesară invocarea Duhului Sfânt. În etica sa socială, el a subliniat că iubirea aproapelui, a celui sărac, este o adevărată taină.

Chiril al Alexandriei († 444) este nepotul şi succesorul patriarhului Teofil al Alexandriei (412), care l-a depus pe Ioan Hrisostom şi i-a eliminat numele din dipticele liturgice. Exeget şi teolog profund, *Chiril* preferă stilul polemic, demascând erorile adversarilor săi cu tenacitate şi cu intransigenţă. A participat la respingerea ereziei lui Nestorie, condamnat la Sinodul din Efes, deoarece a refuzat să atribuie Fecioarei Maria titlul de Născătoare de Dumnezeu (Theotokos). În 430, în numele Sinodului Bisericii din Egipt, împotriva lui Nestorie, face un rezumat al doctrinei ortodoxe, la care adaugă *Anatematismele*, adică douăsprezece opinii teologice nestoriene, pe care le condamnă. În a treia scrisoare dogmatică scrisă lui Nestorie, el susţine că în Hristos, Cuvântul şi Trupul nu sunt asociate sau conjugate, ci unite într-un ipostas. Unirea ipostatică este o unire autentică şi adevărată. El vede unitatea nu numai dintre jertfa de pe cruce şi Euharistie, prin care devenim părtaşi ai Trupului şi ai Sângelui lui Hristos, ci şi dintre

hristologic și soteriologie, deoarece moartea pe cruce are sens mântuitor numai dacă este a Fiului lui Dumnezeu-Însuși în trup. Formula sa hristologică: „*O unică natură a Cuvântului întrupat*", prin care vrea să explice unitatea Persoanei lui Hristos, a fost reținută de monofiziți, dar n-a fost acceptată de Sinodul de la Calcedon (451), ca deplin ortodoxă. Aceasta nu înseamnă că hristologia lui *Chiril* deviază de la tradiția ortodoxă în general, pentru că, în concepția lui *Chiril*, noțiunea de „fire" (physis) corespundea total cu aceea de persoană, care și-a găsit locul mai târziu în hristologie. Deci, formula lui Chiril nu implică monofizismul lui Eutihie, iar Sinodul din 553 condamnă scrierile lui Teodoret de Cir, în care atacă *Anatematismele* lui *Chiril*. De asemenea, împăratul Zeno, in *Henoticon* (482), proclamă *Anatematismele* ca normă a doctrinei ortodoxe.

Corpus areopagiticum sau Scrierile areopagitice sunt patru tratate de teologie mistică, scrise de un autor numit Dionisie a cărui identitate este necunoscută; au apărut în Siria, în secolele V-VI, sub titlul: *Numele divine, Teologia mistică, Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească*. *Scrierile* au avut o influență mare asupra spiritualității și simbolismului Tainelor, nu numai în Răsărit, ci și în Apus, unde au fost traduse de John Scot Erigen. În *Numele divine*, autorul dezvoltă teologia apofatică, folosind limbajul filozofic neoplatonic. Dumnezeu este „supra-esență", treime și monadă, dincolo de orice cunoaștere, transcendentă. El este însăși Transcendența absolută, dar în același timp, Cauza, Realitatea omniprezentă și omnilucrătoare. *Dionisie* vorbește de două distincții sau manifestări în Dumnezeu: o mișcare descendentă, adică „ieșirile" în afară din esența Sa, procesiunile „ad extra" sau puterile (sau „numele") prin care Se lasă împărtășibil; o mișcare ascendentă, prin „ec-staz", adică întâlnirea personală cu Dumnezeu, pentru a atinge analogia (sau starea de imitare). În *Teologia mistică*, el va arăta cum cunoașterea lui Dumnezeu nu e un proces natural, ci un proces ce implică inițiere prin simboluri. Tainele înseși sunt simboluri și rituri de inițiere.

Dionisie a lăsat descrierea ierarhiei cerești, sub forma a nouă cete îngerești în trei triade; iar a celei bisericești, în două triade (ierarhi, preoți și diaconi (slujitori), călugări, popor și catehumeni).

Leonțiu de Bizanț († 542), autorul *Tratatului* (în trei cărți) împotriva nestorienilor și eutihienilor, în care dezvoltă noțiunea de enipostaziere („enhypostasis"), potrivit căreia firea omenească a lui Hristos nu are propriul ei subiect autonom, ci este en-ipostaziată, adică centrată în Persoana Cuvântului; unirea ipostatică nu înseamnă fuziunea firilor (disimetrie) și nici o relație de voință. Ipostasul preexistent al Cuvântului posedă de la Întrupare ambele firi, care co-există în *ipostas* păstrându-și fiecare proprietățile lor, necontopite.

Maxim Mărturisitorul (581-662), călugăr și martir, autorul unui sistem teologic de mare amploare care a sintetizat tot ce a produs teologia de la Origen la Scrierile areopagitice. El a scris *Centurii despre dragoste, Ambigua* - comentarii asupra textelor dificile biblice și patristice (Grigorie de Nyssa și Dionisie), *Mistagogia* (628-630), *Răspunsuri către Talasie, Dialog cu Pyrrhus*. El a dominat controversa hristologică provocată de monotelism (susținut și de împăratul Heraclius) și monoenergism, doctrine eretice care susțineau că voința („thelima") și puterea („energeia") depind de ipostas, deci în Hristos există numai o singură voință și o singură energie. *Maxim* combate această erezie, învățând că, deși ipostasul este unic, cele două firi își păstrează energiile și voințele lor după Întrupare, deci Hristos are două voințe și energii. El clarifică vocabularul trinitar: esență, putere, energie, spunând că energia este manifestarea esențială, concretă a esenței. În unirea ipostatică, fiecare fire își păstrează caracteristicile („idiomata") ei. Tot el face deosebirea între voința naturală („thelima") și voința sau alegerea deliberativă („gnomi"), aceasta din urmă apărând ca o consecință a păcatului. Iisus a avut voința naturală a firii umane, dar a fost liber de momentul deliberării. Întrucât păcatul se ivește la nivelul voinței gnomice, Iisus nu are păcat. Cu toate că chipul lui Dumnezeu în om este libertatea, omul este confruntat cu această dualitate a alegerii și deliberării. Mântuirea este o acțiune personală și responsabilă, adică depinde de voința proprie a fiecăruia.

Maxim Mărturisitorul a respins origenismul, care susține imobilitatea veșnică a lui Dumnezeu, făcând deosebire între transcendența absolută a esenței divine și realitatea creației în timp, între geneză și mișcare. Logosul creator conține în El diversitatea creației, o multitudine de „logoi". El joacă rolul de principiu, centru și țintă (telos), de aceea creația nu este autonomă, ci are o mișcare

naturală determinată de *logoi*, care vin din Logosul creator. În acest proces, omul - microcosmos - are un rol cosmic, făcând legătura între elementele creaţiei - înclinate spre dezintegrare şi corupţie, prin păcat - pentru a le reuni prin voinţa sa, cu principiul şi cu sfârşitul sau cu scopul lor (telos), Dumnezeu.

Ioan Damaschin (650-753), ultimul „părinte" al Bisericii din această perioadă a patristicii răsăritene, cel dintâi care a încercat o sinteză de amploare a doctrinei ortodoxe tradiţionale: *Expunerea credinţei ortodoxe*, a treia parte din suma sa teologică, *Izvorul cunoaşterii*. Este cunoscut pentru lupta de apărare a cultului icoanelor, în timpul persecuţiei iconoclaste, din pricina căreia suferă. A scris opere teologice, cuvântări, ode şi imnuri mariologice: *Cuvântări despre icoane, Paralele sacre* (citate biblice şi patristice). Pentru poezia sa liturgică, a fost numit „David al Noului Testament". În ceea ce priveşte hristologia, *Ioan Damaschin* reia doctrina hristologică de la Calcedon, inclusiv formula lui Chiril de Alexandria, asimilând clarificările de mai târziu, datorate lui Leonţiu de Bizanţ şi lui Maxim Mărturisitorul. Ipostasul lui Hristos nu este rezultatul unirii a două firi, ci este ipostasul Cuvântului preexistent Întrupării. Cuvântul devine ipostasul trupului, de aceea Fecioara L-a născut pe Fiul lui Dumnezeu din două firi şi arătat în două firi. Firea umană este o realitate care apare în ipostas (enhypostaton). Cu toate că nu are ipostas uman, firea umană păstrează proprietăţile sau caracteristicile (idiomata) ei, pasiunile ei naturale şi nestricăcioase. *Damaschin* subliniază reciprocitatea dintre firi (communicatio idiomatum), o consecinţă a unirii ipostatice, în ambele sensuri, deşi în mod asimetric: pe de o parte, Hristos Şi-a asumat trupul pasibil, care suferă; pe de altă parte, trupul primeşte starea de îndumnezeire, fiind fără de păcat.

Lista aceasta nu este exhaustivă. Alte nume mai pot fi incluse, ca de pildă: *Policarp de Smirna* († 155); Teofil de *Antiohia* (sec.II), care scrie „Trei cărţi către Autolycus"; *Atenagoras* (sec. II), filozof creştin din Atena, care a scris „Apologie pentru creştini" şi „Despre învierea morţilor"; *Meliton de Sardes* († 190) - „Omilie pascală"; *Tatian Asirianul* († 180) - „Discurs către greci", „Diatessaron"; *Didim cel Orb* (310-398) - „Tratatul despre Trinitate"; *Evagrie Ponticul* (346-399), discipolul lui Macarie cel Mare (390), autorul unei culegeri de texte monastice şi ascetice; *Epifanie de Salamina* (315-403) - „Ancoratus" şi „Panation"; *Efrem Sirul* (306-373); *Teodoret de Cyr* (393-458) - „Despre providenţă", „Istoria bisericească", „Istoria ereziilor", „Istoria călugărilor sirieni"; *Roman Melodul* (491-560); *Teodor de Mopsuestia* (350-428); *Isidor de Pelusium* (370-470); *Sava al Ierusalimului* († cca. 540); *Ioan Climacos* (= Scărarul, sec.VI) - „Scara desăvârşirii", în care dezvoltă doctrina isihasmului.

După perioada clasică, se pot aminti lucrările şi autorii următori: *„Triumful Ortodoxiei"* din 843, adică restabilirea cultului icoanelor (iconodulia); aceasta este opera unor mari personalităţi bisericeşti şi teologi: *Ioan Damaschin*, amintit mai sus, patriarhul *Gherman* († 773), *Teodor Studitul* († 826), patriarhul *Nichifor* (758-843). La începutul secolului VIII, împăraţii bizantini Leon al III-lea Isaurul (717-741) şi Constantin al V-lea Copronimul (741-775), sub influenţa islamului, condamnă venerarea icoanelor sub pretextul că este idolatrie, folosind o scrisoare a lui Eusebiu către Constanţa, sora împăratului Constantin. Însuşi împăratul Constantin al V-lea Copronimul formulează argumentele iconoclasmului, spunând că Vechiul Testament este contra idolatriei şi că umanitatea lui Hristos nu poate fi reprezentată deoarece este umanitatea Logosului nedespărţită de dumnezeirea Sa. Unde este Trupul lui Hristos este şi Firea Sa dumnezeiască, de aceea ele nu se pot despărţi pentru a fi reprezentate separat. Un sinod ţinut în 754 respinge cultul icoanelor, împotriva hotărârii Sinodului Quinisext, din 692 (can. 82).

Pentru cei care au luat apărarea cultului icoanelor, iconoclasmul înseamnă nu numai negarea realităţii istorice a întrupării Cuvântului, ci şi respingerea întregii hristologii calcedoniene şi necalcedoniene. Iconoclaştii nu fac distincţie reală între natură şi ipostas şi nici nu ştiu consecinţele unirii ipostatice, adică păstrarea umanităţii şi a caracterelor umane, şi, în acelaşi timp, îndumnezeirea Trupului lui Hristos. Icoana este reprezentarea lui Hristos în formă umană: ea nu e o imagine a lui Dumnezeu cel invizibil, ceea ce ar însemna idolatrie, ci a lui Dumnezeu înomenit, în trupul uman. Iconoclaştii continuă să susţină că imaginea lui Dumnezeu este un idol, deoarece imaginea este la fel cu prototipul, cu modelul. Partea ortodoxă răspunde că numai Fiul este imaginea - chipul consubstanţial cu Tatăl. Icoana nu este consubstanţială cu modelul.

Teodor Studitul, autorul scrierii *Antirrheticos*, face o distincție clară între „model" și „chip", și, deci, și între „latreia", adorarea lui Dumnezeu, și „proskynesis", venerarea icoanelor. „Iconodulia" dă o valoare proprie trupului. Prin „communicatio idiomatum" natura umană este îndumnezeită. Trupul lui Hristos devine izvorul îndumnezeirii. Sinodul ortodox de la Niceea (787) respinge sinodul iconoclast din 754. Patriarhul Nichifor, depus in 815 de Leon al V-lea Armeanul, continuă să respingă scrierile lui Constantin și să ia apărarea venerării icoanelor. Iisus Hristos poartă firea umană a tuturor, dar El este contemplat în mod individual. El are un nume, care Îl face distinct în relațiile cu alții. Inscripția de pe icoana lui Hristos, „Cel Ce este", arată că icoana este o reprezentare a ipostasului, nu a esenței Sale transcendente. Icoana, ca și iconostasul, nu este altceva decât prezența și manifestarea vizibilă, către exterior, a misterului transcendent al vieții divine.

Simeon Noul Teolog (942-1022) a lăsat o colecție de *Imne ale iubirii* și o serie de tratate teologice și etice în care dezvoltă tema experienței conștiente a comuniunii cu Dumnezeu. Împotriva celor care spuneau că este imposibilă comuniunea reală cu Dumnezeu, negând astfel însăși venirea Duhului Sfânt și viața creștină ca atare, *Simeon Noul Teolog* învață că îndumnezeirea este o experiență reală, conștientă, adică experiența unei realități obiective, participarea la slava-lumina în care creștinul este îmbrăcat la Botez. Comuniunea cu Dumnezeu ca și cunoașterea sau contemplația au un caracter de participare, de unde, conștiința personală a prezenței harului.

Nicolae de Metona a luat parte la sinoadele din 1156 și 1157 din Constantinopol, ținute sub Manuel Comnenul, care s-au pronunțat în controversa despre jertfa euharistică. Diaconul Soterios Panteugenos, din Antiohia, susținea că jertfa este adusă numai Tatălui, deoarece Fiul este Cel Care oferă și Se oferă, iar Tatăl, Cel Care primește. *Nicolae de Metona* arată că realitatea jertfei, aducerea și primirea ei trebuie să fie interpretate în contextul iconomiei mântuirii, care are un caracter trinitar. Iconomia mântuirii este o acțiune comună la care participă toate persoanele Treimii, deși fiecare persoană participă în mod distinct. Fiul întrupat, Cuvântul, Care este preot, jertfă și Cel Care aduce, nu l-a părăsit pe Tatăl. Jertfa euharistică nu este o repetare a jertfei de pe cruce, deoarece El Se oferă, este oferit și tot El primește. De altfel, Hristos ne-a mântuit prin întregul mister al iconomiei, jertfa fiind punctul central al acestei iconomii. Jertfa nu are un caracter juridic sau de schimb și, in acest sens, ea nu este numai o condiție a mântuirii, ci, mai ales, este un act de reconciliere și de iertare, în care Dumnezeu reface comuniunea cu omul.

Grigorie Palama (1296-1359), călugăr de la Athos, introduce o nouă perioadă în teologie, prin dezvoltarea și precizarea doctrinei despre energiile divine necreate. În polemica sa cu Varlaam, grec din Calabria (Italia de Sud), care preda la Constantinopol din 1330, *Palama* ia apărarea isihasmului, introdus la Athos de Ioan Climacos și de Nichifor Isihastul, afirmând că „vederea" sau cunoașterea lui Dumnezeu este un act de participare, de experiere. El este de acord cu Dionisie Areopagitul, in ceea ce privește transcendența, ca fiind proprie ființei lui Dumnezeu; dar, pentru el, „ierarhiile" sau ființele intermediare nu au sens decât in Vechiul Testament, deoarece în Noul Testament, Dumnezeu S-a întrupat în Persoana Fiului. *Grigorie Palama* deosebește în vocabularul teologic termenii: esență sau substanță, ipostas („hypostasis"), energii („energeia"), cărora le corespunde un mod de unire, unirea după esență, care aparține Persoanelor Treimii și care nu poate fi realizată de om; unirea după ipostas sau unirea ipostatică, proprie lui Iisus Hristos; unirea după energii sau după har, accesibilă omului. Unirea după har este unirea cu Dumnezeu, deoarece energiile divine participabile sunt necreate. Pentru *Grigorie Palama*, lumina Taborului este motivarea acestei afirmații; pentru adversari, lumina taborică este creată. *Grigorie Palama* își dă seama că, spunând că lumina taborică este iradierea dumnezeirii, adică existența vieții divine „ad extra", salvează posibilitatea îndumnezeirii, opunându-se încă o dată tendințelor origeniste și metafizice, care se limitau la simplitatea, la imutabilitatea și la neparticipabilitatea esenței divine. Sinoadele din Constantinopol, din 1347 și din 1351 - prezidate de împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzinul - confirmă doctrina *palamită*. Cu toate acestea, un alt teolog grec, Grigorie Akindynos, se opune condamnării lui Varlaam de Calabria și scrie împotriva lui *Grigorie Palama*, pe care îl acuză de confuzie a naturilor. Akindynos nu admite distincția între esență și energii, care ar insemna același lucru, și neagă

posibilitatea participării sau îndumnezeirii, deoarece ființa lui Dumnezeu e simplă, nu compusă.

Nicolae Cabasila - Chamaetos (n.1322/1323), prieten și însărcinat cu misiuni al împăratului bizantin Ioan al VI-lea Cantacuzinul (devenit monah după abdicare, în 1354), nepotul lui N. Cabasila († 1363), care-l urmase în scaunul de Tesalonic pe Grigorie Palama (1350-1359). După abdicarea împăratului, *Cabasila* se dedică scrisului teologic, fiind influențat de spiritualitatea isihastă și de polemica avută cu teologii latini sau latinofili (printre care Dimitrios Kydones). Cele mai importante lucrări sunt: *Comentariu asupra Liturghiei* și *Viața în Hristos*, adică despre experiență în viața sacramentală, mijlocită prin cele trei Taine: Botez, Mirungere și Euharistie. De asemenea, scrie o carte contra lui Nichiforos Gregoras, adversarul lui Palama, și publică *Purcederea Sfântului Duh* a lui N. Cabasila. *Cabasila* are meritul de a readuce în prim plan, în contextul doctrinei palamite, caracterul hristocentric al Tainelor, izvorul sacramental al spiritualității, importanța centrală a Liturghiei în viața bisericească. El este pentru o teologie sacramentală hristocentrică, deoarece Trupul îndumnezeit al lui Hristos, care se dă la Împărtășanie, rămâne izvorul harului. Dacă iconomia mântuirii obiective are un caracter trinitar, cea a mântuirii subiective are un caracter sinergic: nici pelagianismul, nici augustinismul, nici teologia meritului, ci sinergia între prezența lui Hristos în Taine și libertatea personală a credinciosului.

În innoirea teologică și în reforma vieții spirituale și bisericești din secolele următoare, un rol central l-a jucat monahismul de la Athos, stabilit, în 963, de către Athanasios de Trebizonda, sub Nichifor al II-lea Focas. Spre ilustrare, pot fi menționate câteva nume: Serghie de Radonej (1314-1392); Simeon al Tesalonicului († 1429); Mitropolitul Marcu de Efes (1392-1444), care refuză să semneze unirea cu Roma, în 1439, la Florența; Nil de Sorsky (1433-1508), care scrie *Viețile Sfinților*.

Este rândul Bisericilor Ortodoxe locale să producă adevărați reformatori ai vieții duhovnicești și bisericești: Paisie Velicicovski (1722-1794), în Biserica Moldovei; Nicodim Aghioritul (1749-1809), în Biserica Greacă; Tihon de Zadonsk (1724-1783), în cea Rusă. Nicodim Aghioritul, care reia învățătura Sfinților Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, compune și scrie *Filocalia*, împreună cu Macarie de Corint, publicată la Veneția, în 1782; *Pidalionul* (colecție de canoane), *Viețile Sfinților*, *Viața lui Grigorie Palama*.

B. Părinți și scriitori apuseni

Tertulian (c.160 - c.240) - scriitor creștin de limbă latină, cel care a pus în circulație termenii tehnici ai teologiei creștine (Trinitas, persona etc.). Și-a petrecut viața în Cartagina, provincie romană a Africii. În 207, devine adeptul montaniștilor, care pretindeau că au revelații particulare ale Duhului Sfânt.

Subiectele tratate de Tertulian sunt: atitudinea creștinilor față de statul roman; apărarea Ortodoxiei contra ereziilor; dialogul critic cu filozofia. El afirmă că „sângele creștinilor este sământa creștinismului" pentru a-i apăra pe credincioși și se întreabă: „Ce are în comun Atena cu Ierusalimul?", o formulă de a ține filozofia la locul ei.

Opera de bază este *Apologeticul*. În *Împotriva lui Marcion*, apără folosirea Vechiului Testament de către creștini și subliniază unicitatea lui Dumnezeu. În *Contra lui Praxeas* vorbește de doctrina Trinității. A mai scris *Prescripția contra ereticilor*, în care demonstrează că Scriptura este proprietatea și bunul exclusiv al Bisericii; *Despre mărturia sufletului*, împotriva gnosticilor; *Despre Botez*, în care critică Botezul copiilor; *Despre pocăință*, *Despre învierea morților*. Tertulian se pronunță pentru o disciplină creștină severă. Cărțile păstrate sunt din perioada 196-212.

Ciprian - episcop de Cartagina, convertit la creștinism, în 246. În timpul persecuției împăratului Decius (250), Ciprian a părăsit Cartagina. Mulți creștini au negat credința sub presiunea persecutorilor și au fost numiți *lapsi*-căzuți, în timp ce alții au suferit, *confessores*. În anul 251, un sinod local a decis condițiile de primire în Biserică a *lapsi*-lor. Din cauza aceasta, un grup de disidenți s-au separat de Biserică. Împotriva acestora, Ciprian a scris *Despre unitatea Bisericii* și a afirmat: „Salus extra ecclesiam non est".

În anul 255, începe conflictul dintre Ciprian și episcopul Ștefan de Roma, cu privire la validitatea Botezului săvârșit în afară de Biserica principală. El crede că mântuirea se limitează la Biserică și de aceea cere să fie rebotezați creștinii din Biserica separată. Ciprian este trimis în exil și moare ca martir, la 14 septembrie 258, devenind un exem-

plu pentru creştinii persecutaţi. Influenţat în teologia sa de Tertulian, Ciprian a crezut că unitatea Bisericii depinde de armonia şi de egalitatea episcopilor. A dat o mare importanţă conciliului episcopilor care, după el, sunt toţi egali, ca Apostolii.

Augustin s-a născut la Tagaste (Numidia-Algeria) din părinţi africani, în 354. A învăţat credinţa creştină de la mama sa, Monica, a fost catehumen şi s-a botezat după o lungă cale spre convertire (descrisă în *Confesiuni),* în 387. A predat retorica în Cartagina. A devenit adept al maniheismului, o religie dualistă, care încuraja ascetismul. Stă un timp la Roma, apoi, în 384, a fost numit retor la Milan, unde îl întâlneşte pe Ambrozie. Este influenţat de neoplatonism, care punea accent pe perfecţiunea spirituală şi pe contemplaţia interioară. Sub aceste influenţe, Augustin crede că răul îşi are cauza în absenţa binelui, nu este deci un principiu în sine, cum credeau maniheii. El încearcă să părăsească „trupul şi sufletul", să nu se „conformeze" cu lumea, găsind sprijin pentru aceasta în *Epistola către Romani* 13, 13-14 şi în exemplele lui Antonie şi Victorinus.

După Botez, Augustin se retrage la Cassiciacum, ca filozof creştin, iar în 388, după moartea mamei sale, se întoarce în Africa. Formează o comunitate monastică de studiu şi de contemplaţie, la Tagaste. În 391, devine preot la Hippo, iar în anul 396, episcop. În acest timp, Augustin, de la neoplatonismul creştin, înclină către o concepţie pesimistă despre lume, societate, istorie. Augustin formulează principiul: *Crede ca să înţelegi*, principiu opus raţionalismului maniheilor. Contra schismei donatiştilor, care existau în Hippo, susţine că Biserica este un teren mixt, unde grâul şi neghina cresc împreună, respinge deci practica rebotezării, deoarece Tainele sunt sfinţite de Hristos Însuşi. Desigur, Sfintele Taine nu dau roade în sufletul omului dacă sunt primite fără dragoste. Scrie *Despre Treime*.

După anul 411, Augustin intervine în disputa cu pelagienii, pe care-i atacă după ce Celestin respinge Botezul copiilor. Augustin susţine condamnarea pelagienilor care minimalizau puterea harului. El dezvoltă mai multe doctrine: despre cădere şi despre păcatul originar, ca vină şi corupţie; despre necesitatea harului pentru convertire; despre predestinaţie şi despre numărul fix de aleşi. În teologia şi în spiritualitatea sa, Augustin a cerut creştinilor să nu se „conformeze" cu lumea în care domneşte răul, ci să caute pacea cetăţii cereşti. În afară de celebrele sale opere, *Confesiuni* şi *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin a scris comentarii biblice (la Psalmi, la Predica de pe Munte, la Ioan) şi omilii despre anul liturgic.

Augustin moare în anul 430, când vandalii atacau Hippo. Augustin a exercitat o influenţă capitală asupra creştinismului apusean, culturii medievale şi teologiei reformatorilor, mai ales prin doctrinele despre umanitatea căzută iremediabil şi despre justificarea prin har creat.

C. Valoarea dogmatică a teologiei patristice

În ceea ce priveşte valoarea dogmatică a concluziilor şi a textelor patristice, pot fi reţinute câteva criterii, pe care Biserica le-a avut în vedere:

a) Tradiţia *patristică* este criteriul unităţii dogmatice a Bisericii, în perioada ei de consolidare ecumenică, deoarece ea se află în continuitate neîntreruptă cu învăţătura Apostolilor, aşa cum se exprimă Sfântul Atanasie: „Există o tradiţie, o învăţătură şi o credinţă primară a Bisericii universale, pe care Domnul Iisus a dat-o, Apostolii au predicat-o, Părinţii au păstrat-o" (*Epistola către Serapion* 28; P.G. 26,593).

b) Cu toate că *patristica* se află în continuitate directă cu didascalia apostolică, ea constituie o dezvoltare teologică a acesteia, nu numai o simplă transmitere sau interpretare. În procesul acestei dezvoltări, din necesităţi de ordin pastoral, catehetic şi cultural, se păstrează acrivia dogmatică internă, adică, consensul explicit cu Sfânta Scriptură şi cu tradiţia apostolică.

c) Nu toate textele, datele sau opiniile teologice, luate în mod izolat, reprezintă tradiţia *patristică*, ci, mai degrabă, spiritul Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti, adică mesajul, principiile şi concluziile lor, luate ca un întreg. Iustin Filozoful şi Irineu de Lyon sunt adepţii milenarismului, iar Clement al Alexandriei susţine că materia este veşnică etc.; cu toate acestea, ei rămân, pentru contribuţiile lor ortodoxe, în consensul *patristic*.

d) Într-adevăr, mulţi din Părinţii şi din scriitorii bisericeşti au elaborat numai parţial Tradiţia ortodoxă şi, uneori, într-un mod personal. De pildă, Origen susţine, în afară de apocatastază, preexistenţa sufletelor şi căderea lor în păcat înainte

de timp: Grigorie de Nyssa vorbește numai de două Taine (Botez și Euharistie), iar Chiril al Ierusalimului, numai de trei (Botez, Ungerea cu Mir, Euharistia). Ioan Damaschin († 754), în *Expunerea credinței ortodoxe* (parte din *Izvoarele cunoașterii*), tratează, în special, învățătura hristologică și triadologică. Amintește numai de două Taine (Botez și Euharistie). Lipsesc din Dogmatica lui capitole despre: Biserică, harul divin, răscumpărarea (și Euharistia) ca jertfă, celelalte Taine.

e) Tradiția Părinților Bisericii este un patrimoniu comun al Bisericii universale, mai ales că, în primele secole, Părinții au circulat în toate sensurile: Iustin este din Orient, dar a învățat la Roma; Atanasie este exilat la Roma, iar Ilarie de Poitiers, în Răsărit. Vasile de Cezareea, Ioan Hrisostom și Grigorie Teologul sunt numiți „didascali ecumenici" - dascăli ai lumii. Tradiția *patristică* rămâne baza ecumenică pe care se pot întâlni și înțelege Bisericile răsăritene și apusene.

f) Părinții Bisericii fac apel la textul Sfintei Scripturi și recunosc autoritatea acesteia, de aceea nu se poate spune că ei au construit o hristologie, fără să țină seamă de Iisus Hristos istoric din Evanghelii.

D. O sinteză orientală a teologiei patristice: „Dogmatica" de Sfântul Ioan Damaschin

(Vezi: **Ortodoxia**, nr. 4, 1986, pp. 23-31)

La sfârșitul perioadei de consolidare conciliară a Bisericii ecumenice, **Sfântul Ioan Damaschin** (675-749) ne oferă o metodă teologică, ce ne ajută să recunoaștem elementele organice ale Tradiției ortodoxe, precum și modul în care acestea sunt ținute împreună. Textele de referință sunt: *Expunerea Credinței Ortodoxe* (ECO) și *Apărarea Icoanelor* (AI). În materialul biblic și teologic reprezentând *Tradiția comună*, se pot distinge următoarele:

Cuvântul lui Dumnezeu. Toți Părinții și scriitorii bisericești sunt, înainte de orice, exegeți ai Sfintei Scripturi și predicatori ai cuvântului lui Dumnezeu. Argumentul principal al teologiei lor este cuvântul lui Dumnezeu revelat în Sfânta Scriptură. Pentru Sfântul Vasile „Cuvântul stă la originea învățăturii" (*Despre Duhul Sfânt*, I,2). Revelația, Sfânta Scriptură, teologia sunt noțiuni inseparabile pentru Ioan Damaschin: „Teologia, adică Sfânta Scriptură", reluând o definiție din scrierile areopagitice. Atestarea Sfintei Scripturi constituie criteriul fundamental al învățăturii de credință. „Astfel ne învață Sfânta Scriptură". El vorbește de „credința în Sfânta Scriptură" și, de aceea, într-un fel, se adresează celor care cred în ea și în alt fel, celor care nu cred. Credința ortodoxă este rodul cel mai bun al Sfintei Scripturi. Biblia contrazice și reduce la tăcere toate ereziile, mai ales, pe cele ale iudeilor. În *Mărturisirea* pe care o compune, Damaschin spune că despre conținutul ei Scriptura însăși dă mărturie împreună cu *„corul sfinților"*.

Evanghelia este totdeauna un martor demn de credință (AI). Dumnezeiasca Scriptură este cea care atestă învierea morților. De asemenea, cultul icoanelor: *„și-am arătat că Dumnezeu a prescris icoanele în Vechiul Testament... Apoi, în Evanghelie, Domnul Însuși a spus celor care, voind să-L ispitească, Îl întrebau dacă se cuvine să se plătească tribut cezarului: „Aduceți-Mi o monedă". După ce i-au prezentat un dinar, Iisus le-a zis: „Dați cezarului ceea ce este al cezarului, și lui Dumnezeu, cele ce sunt ale lui Dumnezeu" (Mt. 22, 21). Fiindcă are chipul cezarului, ea aparține cezarului: dați deci cezarului ceea ce aparține cezarului. Când avem chipul lui Hristos, dați lui Hristos ceea ce aparține lui Hristos"* (AI). În alt loc, Damaschin subliniază *„paradisul Scripturilor"* și cere creștinilor să persiste în a medita ceea ce Hristos ne-a transmis în Sfintele Evanghelii. *„Ascultând dumnezeieștile Scripturi (Rom. 10,17), noi avem credința prin învățătura Duhului Sfânt, iar aceasta se desăvârșește prin tot ceea ce a instituit Hristos, crezând în lucrarea Sa, cinstind și practicând poruncile date de Acela Care ne-a înnoit"*.

Doctrina Apostolilor. Tradiția Apostolilor are câteva sensuri majore: Apostolii au lăsat multe *„tradiții nescrise"* (1 Tes. 2, 11; 1 Cor. 11, 2). De pildă, există tradiția nescrisă de a venera Crucea, de a ne închina întorși spre Răsărit. Nu ne închinăm către Răsărit fără motiv și la întâmplare. Aceasta este o orientare eshatologică, deoarece Hristos Domnul va veni de la Răsărit (Mt. 24, 27). Tot prin tradiția orală s-au păstrat „cuvinte" ale lui Iisus, pe care Evangheliile scrise nu le menționează. *„Iată alte «ziceri» ale lui Dumnezeu, în*

care am fost instruiți prin amintirea acelor ***„logia"*** *sfinte, cum susține Dionisie Areopagitul".*

Ioan Damaschin vorbește explicit de *„doctrina Apostolilor"*, înțelegând prin aceasta tradiția care preia, interpretează și actualizează ceea ce Domnul Însuși a încredințat Apostolilor Săi. Ca exemplu, el citează predania despre Botez așa cum aceasta a fost dezvoltată de Apostolul Pavel. Recunoscând instituirea Botezului de către Hristos, Apostolul, la rândul său, insistă și dezvoltă dimensiunea hristologică a Botezului, cum se vede, mai ales, în *Romani 6, 3* și în *Galateni 3, 27*. Botezul reprezintă ***participarea***, în mod sacramental, la moartea și la învierea lui Iisus Hristos. Desigur, Botezul se face în numele Sfintei Treimi și pe temeiul credinței în Sfânta Treime, credință exprimată în epicleza baptismală. Nu se află, deci, nici o contradicție între epicleza trinitară (Mt. 28,19) și semnificația hristologică a Botezului: *„Botezul, cu întreita sa afundare, indică cele trei zile petrecute de Hristos în mormânt. A fi botezat în Hristos înseamnă că cei care cred sunt botezați în El și că e cu neputință să credem în Hristos dacă nu am fost învățați să mărturisim pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh* (Ps. 45, 7)" (ECO).

Ioan Damaschin subliniază aici una din caracteristicile fundamentale ale teologiei ortodoxe, aceea de a-L așeza în centrul iconomiei mântuirii pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, Unul din Treime, Mesia-Hristos răstignit și înviat. Caracterul profund biblic și hristologic al acestei teologii este redat cu mare vigoare într-un capitol despre Cruce: *„Toate faptele lui Hristos și toate minunile Lui sunt mari, dumnezeiești și minunate, dar cea mai admirabilă dintre toate este cinstită Crucea Sa, căci prin nimic altceva, ci numai prin Cruce s-au distrus moartea și păcatul părintelui nostru cel dintâi, s-a prădat iadul, s-a dăruit învierea și puterea de a depăși lucrurile prezente și chiar moartea; nimic altceva nu ne face să ne întoarcem la fericirea noastră de la început, nu ne deschide porțile raiului, n-a așezat firea noastră la dreapta lui Dumnezeu, nu ne-a făcut fii și moștenitori ai lui Dumnezeu, nimic altceva decât Crucea Domnului nostru Iisus Hristos. Prin Cruce toate s-au schimbat... Cuvântul răstignit este puterea lui Dumnezeu, pentru că s-a arătat prin El ceea ce este cu putință la Dumnezeu, adică biruința asupra morții, pentru că, după cum cele patru brațe ale Crucii se țin și se strâng împreună prin centrul lor, tot astfel se mențin coerente înălțimea și adâncimea, lungimea și lățimea, adică văzutul și nevăzutul întreg al creației".*

Conținutul biblic și dogmatic al Tradiției Apostolilor a fost păstrat în Biserică prin succesiunea neîntreruptă a „succesorilor lor în har și în slujire": *„Discipolii și Apostolii Domnului, cu înțelepciunea pe care le-o dădea Duhul Sfânt, au arătat prin puterea și prin harul Acestuia lucrarea dumnezeiască, iar prin mijlocirea minunilor lor i-au scos din adâncul necunoașterii pe acești nebuni* (Ps. 14, 1) *și i-au adus vii la lumina cunoștinței de Dumnezeu. La fel, după aceștia, succesorii lor în har și în slujire, păstorii, învățătorii, i-au luminat pe cei care umblau în întuneric și i-au convertit; ei au primit harul luminător al Duhului, puterea minunilor și cuvântul harului. Dar noi, dimpotrivă, care nu avem nici harisma minunilor, nici darul de a fi învățători, să ne dăm seama de aceste lucruri care ne-au fost transmise prin acești interpreți ai harului și să le explicăm, invocând pe Tatăl și pe Fiul și pe Duhul Sfânt".*

Consensul Părinților. Pentru Ioan Damaschin, acesta este un criteriu de bază când se verifică ortodoxia unei afirmații teologice. *„Să nu acceptăm să ni se predea o credință nouă pe care tradiția Sfinților Părinți ar respinge-o"* (AI). Pe de o parte, există o conglăsuire de fond între Părinți, adică ceea ce el numește „corul Părinților teofori": *„Sfântul și dumnezeiescul Atanasie este martor că trisaghionul se referă nu numai la Fiul, ci la Sfânta Treime, de asemenea, Vasile, Grigorie și tot corul Părinților teofori"*. Atanasie, Vasile, Grigorie sunt invocați ca „martorii Săi". Pe de altă parte, mărturia acestora nu este autonomă, izolată, de aceea în doctrina Bisericii trebuie să fie ținute împreună *„Vechiul și Noul Testament și cuvintele Părinților sfinți și încercați"* (AI).

Apelul la Părinții și la teologii anteriori este frecvent. În capitolul „Despre îngeri", Ioan Damaschin reia învățătura din *Scrierile areopagitice* despre cele nouă ființe cerești, rânduite în nouă cete. În opera „Despre creațiunea văzută" îl citează pe Sfântul Vasile ca „savant în Scriptura dumnezeiască". De la Grigorie Teologul reia definiția omului ca fiind, prin însăși constituția sa caracteristică, legătura dintre firea văzută și nevăzută. Interpretarea patristică este cea care conferă autoritate unei afirmații: *„Unii și-au închipuit că paradisul este sensibil, alții, că este spiritual. To-*

tul, mi se pare că, dat fiind faptul că ființa umană a fost creată în același timp corporală și spirituală, tot astfel și templul său sfânt trebuia să fie, în același timp, sensibil și inteligibil, posedând aceste două laturi... Așador, cred că raiul avea aceste două aspecte și că tradiția Părinților noștri teofori este adevărată, unii învățând că este sensibil, alții, că este spiritual".

Sau: *„Când mărturisim, urmând pe fericiții Atanasie și Chiril, că firea Cuvântului s-a întrupat, noi afirmăm că Dumnezeu S-a unit cu trupul. Din această cauză, noi nu putem spune: firea Cuvântului a pătimit, căci n-a suferit în El dumnezeirea. Noi spunem însă: firea umană a suferit în Hristos, fără să se înțeleagă prin aceasta că toate persoanele au suferit,ci mărturisim că Hristos a suferit în firea Sa umană. Zicând: «firea Cuvântului», noi Îl înțelegem pe Însuși Cuvântul. Iar Cuvântul posedă și ceea ce este comun firii și ceea ce este particular ipostazei Sale".*

Înțelegerea și exprimarea teologică a credinței. Ioan Damaschin dă o mare atenție modului în care s-a dezvoltat Tradiția Bisericii prin exprimarea și prin clarificarea învățăturii de credință. În acest domeniu, contribuția teologilor este necesară. *„Unde găsim, întreabă el, în Vechiul și Noul Testament și în Evanghelie cuvintele Treime, de-o-ființă, sau unde găsim, în mod explicit, o singură fire a dumnezeirii, sau, în termeni proprii, trei ipostase, ipostasa unică a lui Hristos și două firi? De aceea, pentru că Părinții Sfinți, pornind de la cuvinte de valoare egală conținute în Sfânta Scriptură, au definit aceste expresii, să le acceptăm și noi pe acestea și să respingem pe cei care nu le acceptă"* (A1).

Funcțiile teologiei sunt multiple. Teologul compară diverse teorii exprimate. *„Unii, de pildă, Grigorie Teologul, susțin că îngerii sunt creați înainte de orice făptură: «La început, Dumnezeu a gândit puterile cerești și îngerești și gândirea Lui s-a făcut faptă», zice acesta. Alții spun că ei au venit după apariția cerului. Toți afirmă însă că aceasta s-a produs înainte de zidirea ființei umane. Cât mă privește, eu sunt de părerea lui Grigorie Teologul. Căci trebuia să fie creată mai întâi ființa inteligibilă, apoi firea sensibilă și apoi, din cele două, însuși omul".* Teologul stabilește o înlănțuire organică între texte biblice care par disparate, ținând seama de o dogmă de credință generală. Exemplu: *„Toți cei care n-au fost botezați în Sfânta Treime trebuie să fie rebotezați, căci, chiar dacă dumnezeiescul Apostol zice că «noi am fost botezați în Hristos și în moartea Sa»* (Rom.6,3), *totuși, el nu spune că așa trebuie să fie și epicleza Botezului, ci doar că Botezul constituie chipul morții lui Hristos, deoarece acesta, cu întreita sa afundare, arată cele trei zile de ședere a lui Hristos în mormânt. Deci, a fi botezat în Hristos înseamnă a se boteza cei care cred în El, dar este cu neputință să credem în Hristos fără a fi învățat a-L mărturisi pe Tatăl și pe Fiul și pe Duhul Sfânt".* Taina Botezului trebuie să fie înțeleasă într-un context trinitar: *„Noi suntem botezați în Sfânta Treime pentru motivul că cel care se botează are nevoie de Sfânta Treime ca să se constituie și să se mențină; este imposibil, apoi, ca Cele trei Persoane ale Treimii să nu fie împreună unele cu altele: Sfânta Treime e indivizibilă".*

Teologul subliniază un aspect care nu este explicit în textul biblic, de pildă, capacitatea profetică a omului, care dă nume viețuitoarelor create de Dumnezeu. El poate clarifica înțelesul unei afirmații: *„Dacă unii au numit pâinea și vinul antitipuri ale Trupului și Sângelui Domnului, ca, de pildă, Vasile teoforul, nu le-au numit așa după ce ele au fost sfințite, ci înainte de a fi sfințite".* Alt exemplu: *„Această pâine reprezintă gustarea pâinii viitoare, care este spre ființă (epiousion)".* Acest cuvânt «spre ființă» are sensul fie de «ce va să vină», adică ce aparține veacului viitor, fie că se ia spre păstrarea ființei noastre. Într-un sens sau altul, termenul desemnează, în chip propriu, Trupul lui Hristos, căci Trupul lui Hristos este duh de viață deoarece vine de la Duhul făcător de viață. El subliniază, în același capitol, importanța unui concept teologic echivalent: *„Se folosește cuvântul* ***participare*** *pentru că în ea (Euharistia) noi participăm la Dumnezeirea lui Hristos. Se numește și cuminecătură și este cu adevărat, pentru că prin ea ne cuminecăm cu Hristos și participăm Trupului și dumnezeirii Lui. Prin ea ne cuminecăm și ne unim unii cu alții, pentru că ne împărtășim dintr-o singură pâine și devenim toți un Trup și un Sânge al lui Hristos și mădularele altora, ajungând, toți împreună, Trup al lui Hristos".*

Teologia formulează concluzii al căror fundament biblic și dogmatic trebuie să fie evident: *„Deoarece omul este îndoit, din trup și din suflet, de aceea ni s-a dat o îndoită curățire prin apă și prin Duh Sfânt. Pe de o parte, Duhul Sfânt*

ne înnoieşte «după chip şi după asemănare» lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, apa, prin Harul Duhului Sfânt, ne curăţă trupul de păcat şi-l eliberează de stricăciune; apa îndeplineşte chipul morţii, iar Duhul împărtăşeşte arvuna vieţii". Sau: *„Ceea ce este moartea pentru oameni, aceea este căderea pentru îngeri; după cădere nu mai există pentru aceştia posibilitatea pocăinţei, nici pentru oameni, după moartea lor"*. Alteori, aceste concluzii sunt forţate sau ipotetice: *„Să reţinem din aceasta că Tatăl şi Duhul Sfânt n-au participat în nici un fel la întruparea Fiului, decât numai prin semne dumnezeieşti, prin bunăvoinţă şi prin sfaturi divine"*.

Noţiuni noi. În tradiţia sa, Biserica exprimă şi dezvoltă învăţătura sa comună în forme mereu noi şi actuale, fie la nivel inter-ortodox, fie la nivel local, ţinând seama de diversitatea situaţiilor pastorale şi culturale în care trăiesc Bisericile locale. În această clarificare contemporană necesară a credinţei, se pot folosi „noţiuni noi". Ca exemplu, Ioan Damaschin se referă la „lucrarea teandrică", noţiune folosită în *Scrierile areopagitice*: *„Fericitul Dionisie, cu noţiunea sa despre o lucrare nouă teandrică, lucrare de care Hristos S-a folosit în raport cu noi, nu suprimă lucrurile celor două firi în sensul că a rezultat o singură lucrare din cea divină şi din cea umană; dacă ar fi aşa, s-ar putea atunci vorbi şi de o fire nouă şi unică ieşită din cele două naturi, dumnezeiască şi omenească. Căci, după Sfinţii Părinţi, cele care au o singură lucrare au şi o singură fire. El a vrut să numească astfel noutatea inexprimabilă a manifestării lucrărilor naturale ale lui Hristos, a perihorezei naturilor lui Hristos, care concură într-un mod inexprimabil una cu cealaltă, adică felul Său de a acţiona, străin şi paradoxal din punct de vedere uman, de neconceput după fire, modul acestui dar reciproc după unire. Căci noi nu spunem că firile sunt separate, nici că ele lucrează separat, ci că, în unire, fiecare lucrează în comuniune cu cealaltă, ceea ce îi este propriu. El n-a lucrat nici în mod uman lucrurile omeneşti, pentru că El nu era un simplu om, nici lucrurile divine numai ca Dumnezeu, pentru că El nu era un Dumnezeu gol, ci El era în acelaşi timp Dumnezeu şi om... Prin urmare, aceasta arată lucrarea teandrică: Dumnezeu S-a făcut om, deci El S-a inomenit, dar lucrarea Sa omenească era în acelaşi timp dumnezeiască, deci îndumnezeită nu separată de lucrarea Sa dumnezeiască; lucrarea Sa divină nu era aparte de lucrarea Sa umană, fiecare din cele două apărând împreună cu cealaltă... Există astfel, zicem noi, o singură lucrare teandrică a lui Hristos, iar noi înţelegem prin aceasta lucrările celor două firi ale Sale: lucrarea divină a dumnezeirii Sale, lucrarea umană a umanităţii Sale"*.

Sfântul Ioan Damaschin, făcând exegeza teologică a Tradiţiei, are libertatea să afirme: *„Sabatul constă în odihna de păcat"* (A1). Sau: *„Noi spunem, încurajaţi de Dumnezeu Cuvântul întrupat din Fecioara, că fecioria a fost de la început şi că ea a fost înnăscută în principiu în firea oamenilor, căci din pământ virgin a fost zidit omul, adică din Adam singur a fost creată Eva. În rai, fecioria era starea firească. Scriptura zice că Adam şi Eva erau goi şi că n-au resimţit ruşine... Căsătoria a fost instituită anume pentru a evita distrugerea şi pierderea neamului omenesc prin moarte; prin naştere de copii, neamul omenesc a fost astfel păstrat... Celor care întreabă: Ce sens au cuvintele «bărbat şi femeie», «creşteţi şi vă înmulţiţi» (Fac.1,28), le vom răspunde: cuvintele «creşteţi şi vă înmulţiţi» nu au în vedere totdeauna înmulţirea prin împreunarea conjugală. Căci Dumnezeu putea să facă să se înmulţească neamul omenesc şi prin alte mijloace, dacă ei ar fi păstrat necălcată porunca Sa până în sfârşit. Dar Dumnezeu, care în preştiinţa Sa cunoaşte orice lucru înainte ca aceasta să se întâmple, ştiind că ei vor cădea în neascultare şi că vor fi condamnaţi la moarte şi anticipând aceasta, El a făcut bărbatul şi femeia şi le-a poruncit să crească şi să se înmulţească... Cu cât îngerul este superior omului, cu atât fecioria este mai mare decât căsătoria"*.

Separarea Ortodoxiei de erezie. Pornind de la un principiu teologic recunoscut, nu există fire neipostatică sau fiinţă nepersonală, căci atât natura umană, cât şi dumnezeirea sunt considerate în ipostase sau persoane. Damaschin explică în ce constă eroarea monofiziţilor: a confunda firea cu persoana, chiar după unirea firii umane şi a celei dumnezeieşti, susţinând că Hristos are o singură natură compusă. Or, unirea naturilor nu se face nici prin fuziune, cum susţineau monofiziţii, nici prin atracţie, cum afirmau nestorienii. *„Ea devine prin sinteză, adică prin unire după ipostază, fără schimbare, fără confuzie, fără alterare, fără separare sau îndepărtare; noi mărturisim: în două*

firi, care au desăvârşirea, un singur ipostas al Fiului lui Dumnezeu întrupat, spunând acelaşi ipostas este al dumnezeirii Sale şi al umanităţii Sale, afirmând cele două naturi care se păstrează în El după această unire. Noi nu le aşezăm totuşi pe fiecare în mod separat, ci unite una în alta într-un singur ipostas comun. Noi spunem că această unire este fiinţială, adică adevărată şi neînchipuită. Fiinţială, nu ca şi când ar fi o singură natură compusă, realizată din cele două naturi, ci firile unite una cu cealaltă în mod propriu într-un singur ipostas compus, acela al Fiului lui Dumnezeu, iar deosebirile lor esenţiale fiind păstrate".

Ioan Damaschin scrutează erezia lui Arie, respinge ereziile hristologice atribuite lui Dioscur, Eutihie, Sever, Nestorie, Diodor, Teodor de Mopsuestia, îl citează pe Atanasie contra ereziei lui Apolinarie, pune sub semnul întrebării milenarismul şi teoria apocatastazei susţinută de Origen. Foloseşte formula lui Leonţiu de Bizanţ (firea umană a lui Iisus „subzistă" în persoana Cuvântului lui Dumnezeu sau, mai bine zis, este „enipostaziată" în aceasta), pentru a completa formula cunoscută a lui Chiril de Alexandria: „o singură fire a lui Dumnezeu, Cuvântul, întrupată". „Trupul şi sufletul au fost create simultan nu mai întâi unul şi apoi celălalt, cum vrea aiureala origenistă".

Biserica universală. Este necredincios *„acela care nu crede potrivit tradiţiei Bisericii soborniceşti"*, cel care stă contra a ceea ce Biserica sfântă, universală şi catolică ne „învaţă". Mărturisirea de credinţă autentică aparţine Bisericii universale, este propria ei Tradiţie. Ortodoxia credinţei se află acolo unde este conştiinţa Bisericii universale, exprimată, de pildă, de către sinodul ecumenic. Pe de o parte, această Tradiţie, proprie Bisericii în totalitatea ei, asigură unitatea internă a doctrinei ortodoxe în dezvoltarea ei istorică: *„Ascultaţi, voi, popoare, rase, limbi, oameni, femei, tineri, bătrâni, copii şi copilaşi, neam sfânt de creştini: dacă cineva vă propovăduieşte o altă Evanghelie decât aceea pe care a primit-o Sfânta Biserică universală a Apostolilor, Părinţilor şi sinoadelor şi pe care a păzit-o până acum, pe acela să nu-l ascultaţi"* (A.I.). Pe de altă parte, Tradiţia este un tot comun, ceea ce trebuie să credem şi să facem împreună, ceea ce ţine Biserica universală ca pe un corp unit: *„De aceea fraţilor, să rămânem pe piatra credinţei, în Tradiţia Bisericii, fără a muta graniţele pe care le-au pus Părinţii noştri sfinţi; să nu facem loc celor care vor să fărâmiţeze din nou şi să distrugă zidirea Bisericii sfinte, universale şi apostolice; dacă vom permite să lucreze celor care au acest plan, puţin câte puţin trupul întreg al Bisericii va fi distrus"* (AI).

Autoritatea sinodului ecumenic. Confirmarea unei învăţături de către sinodul ecumenic are valoare dogmatică, deoarece este chemat să rezume credinţa comună obligatorie pentru unitatea Bisericii. Desigur, sinodul confirmă credinţa aşa cum ea este transmisă de Tradiţia scrisă şi orală, liturgică a Bisericii. Ioan Damaschinul citează imnul Trisaghion, confirmat de sinodul ecumenic în forma lui corectă: *„În timpul sfântului şi marelui sinod ecumenic al IV-lea, acela de la Calcedon, Trisaghionul a fost cântat aşa cum s-a transmis; el este înscris în actele acestui sfânt sinod"*.

Credinţa este mărturisită şi celebrată de poporul lui Dumnezeu. Ioan Damaschin n-a scris un capitol special despre Biserică, dar Biserica e realitatea care domină toată dogmatica sa. El vorbeşte, de pildă, de „poporul lui Dumnezeu" constituit prin Botez. În altă parte, Biserica e numită „maica noastră" (AI), mireasa plină de frumuseţe şi de sfinţenie (Cânt. Cânt. 4, 7) sau „locul lui Dumnezeu", acolo unde slava Sa se manifestă şi este celebrată. Biserica-locaş este comparată cu „sânul sfinţit" în care ne putem întreţine cu Dumnezeu. El îndeamnă „poporul Bisericii" astfel: *„Turmă sfântă a lui Hristos, popor al lui Hristos, neam sfânt, poporul Bisericii, Hristos să vă umple de bucuria Învierii Sale şi să vă facă vrednici, umblând pe urmele sfinţilor, păstorilor şi învăţătorilor, să vă întâlniţi cu slava Sa în strălucirea sfinţilor"* (AI).

Principiul prin excelenţă al dogmaticii ortodoxe, care este autenticitatea mărturisirii de credinţă, vine din faptul că aceasta este integrată de **cultul public şi în doxologia liturgică a Bisericii**. Cultul public păstrează *Trisaghionul* în forma ortodoxă, legitimă: *„Cei care au scris Istoria bisericească spun că în timp ce poporul din Constantinopol făcea litanii pentru înlăturarea unei calamităţi, trimise de Dumnezeu în timpul arhiepiscopului Proclus, s-a întâmplat atunci să fie răpit un copil din popor şi să fie instruit, în chip tainic, în cântarea Trisaghionului, astfel: «Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi». Şi întorcându-se copilul, a povestit ce i s-a predat şi tot poporul a cântat im-*

nul întocmai; şi astfel s-a curmat urgia". **Sensus fidei - sensus fidelium**, adică receptarea eclezială a dogmei şi a teologiei, constituie un accent major al Tradiţiei ortodoxe.

Ioan Damaschin subliniază nu numai credinţa dogmatică pe care o mărturisim în comun, Tradiţia Bisericii, ci şi credinţa ca atitudine existenţială faţă de Revelaţia lui Dumnezeu, ca mod de a înţelege realitatea în totalitatea ei: *„Nu există mântuire în afară de credinţă; credinţa susţine totul, umanul şi spiritualul. Fără credinţă, agricultorul n-ar deschide brazdele pământului, nici navigatorul n-ar încredinţa viaţa sa unui lemn fragil şi furiilor mării, nici soţii nu s-ar făgădui unul altuia, nici nu s-ar realiza ceva în viaţă. Prin credinţă, noi înţelegem că tot ce este venit din nefiinţă la existenţă se face prin puterea lui Dumnezeu, prin credinţă noi ne călăuzim în mod adevărat în lucrurile dumnezeieşti şi omeneşti"*. În altă parte, el zice: *„Frate, creştinul se defineşte prin credinţă: cel care înaintează prin credinţă mult va câştiga; cel care se dispută se aseamănă cu valul mişcător al mării agitate şi bătute de vânt, de aceea nu se va alege cu nimic. Căci prin credinţă toţi sfinţii au plăcut lui Dumnezeu. Să primim deci tradiţia Bisericii în simplitatea inimii şi nu prin raţionamente încurcate"* (AI).

Metoda teologică propusă de Ioan Damaschin, aşa cum reiese din textele citate, redă, într-un fel, spiritul propriu Ortodoxiei. Să subliniem, în concluzie, o îndoită orientare ce ni se pare decisivă pentru teologia ortodoxă actuală:

Aşa cum a demonstrat în *Apărarea icoanelor*, conţinutul credinţei pe care Biserica o mărturiseşte este la fel cu conţinutul iconomiei mântuirii, adică prezenţa şi intervenţia lui Dumnezeu în istorie, prin asumarea umanităţii în Persoana Fiului Său întrupat, prin venirea în lume a Duhului Sfânt, prin zidirea văzută a Trupului lui Hristos, poporul lui Dumnezeu cel nou, Biserica, manifestare anticipată a împărăţiei care va să vină. Biserica face vie această iconomie, de la creaţie până la învierea în lumea care va să vină, în şi prin Tradiţia sa sfântă. De aceea, teologia ortodoxă nu este în nici un fel pentru relativizarea doctrinei de credinţă, nici pentru dematerializarea iconomiei mântuirii.

Biserica apoi propune **Tradiţia comună necesară** pe temeiul Sfintei Scripturi şi al învăţăturii Apostolilor, ca element de coerenţă organică şi unitate dogmatică. Părinţii Bisericii şi-au verificat propria lor teologie având în vedere acest criteriu: a păstra **Tradiţia comună obligatorie**, ceea ce creştinii trebuie să mărturisească în comun şi să facă împreună. Aceasta este şi disciplina dogmatică a sinoadelor. Căci, deşi au folosit un material patristic foarte bogat şi divers, sinoadele au formulat, în sens dogmatic, credinţa comună care ţine Biserica împreună. Ele n-au înregistrat toate şcolile de teologie şi opiniile care circulau în acea vreme, nici n-au citat în mod particular un Părinte sau altul. De altfel, în cursul istoriei bisericeşti, unele opţiuni teologice au fost pierdute. În fond, Biserica a reţinut ca **Tradiţie sfântă** mărturisirea de credinţă comună universală, mărturisire care posedă o autoritate dogmatică unică. Făcând aceasta, ea n-a eliminat articularea teologică istorică şi locală a acestei Tradiţii comune. Biserica a încurajat interpretarea mereu nouă şi actuală a sensului acestei Tradiţii pentru fiecare timp şi situaţie. Opera Sfântului Ioan Damaschin este un exemplu. Această interpretare poate lua forme diverse, dar ea este necesară şi continuă. Există un „magisteriu", o harismă a teologiei, care e acţiunea de a medita permanent asupra teofaniei, adică a prezenţei lui Dumnezeu în istoria lumii. Dar, aşa cum Biserica învaţă în numele Evangheliei lui Hristos, tot aşa, teologia propune în numele Bisericii. Aceasta este regula Părinţilor Bisericii, regulă pe care ei înşişi au respectat-o.

Bibliografie

- Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologia*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, vol. I (1984), vol. II (1985), vol. III (1988);

- Constantin Voicu, *Sfinţii Părinţi mai de seamă ai Bisericii*, în vol. **Credinţa Ortodoxă**, Editura Arhiepiscopiei, Sibiu, 1992, pp. 58-96;

- K.M. George, *The Early Church. Defending the Faith, Witness and Proclamation. A Patristic Perspective.* Geneva: WCC Publications, 1996.

III. Înţelegerea şi dezvoltarea teologică a doctrinei

(Vezi: „*Tradiţie şi «dezvoltare» în teologia ortodoxă*", **Ortodoxia**, XXV (1973), nr. 1, pp. 18-38)

1. Nici *Didahia* Apostolilor, nici Simbolul din 381 n-au epuizat tradiţia de origine, reţinută. Mai mult, ele au lăsat o poartă deschisă pentru multiplele interpretări rezultate din predicarea Evangheliei în alte contexte culturale. Această dezvoltare doctrinară, fie prin indigenizarea Evangheliei în culturi particulare, fie prin exegeza biblică şi prin reflexia teologică sau prin cateheza mistagogică, nu s-a făcut totdeauna într-un sens unic, fără contradicţii şi devieri. În cazuri excepţionale, când poziţiile au apărut discordante, punând în pericol unitatea şi integritatea credinţei apostolice, Biserica a intervenit prin sinodul ecumenic. Acesta a încercat să deosebească Ortodoxia de erezie, dar a ţinut totuşi cont, de pildă, de exegeza diferită a Bibliei (şcoala alexandrină şi cea antiohiană), lăsând să circule tradiţii diverse care se îmbogăţeau reciproc.

La mijlocul secolului V, Sinodul de la Calcedon (451) este convocat să se pronunţe cu privire la doctrina hristologică comună. Formula acceptată: în Iisus Hristos după Întrupare distingem persoana (hypostasis) Fiului lui Dumnezeu, Unul din Treime, care asumă două naturi în mod inseparabil, dar fără confuzie: cea divină (comună persoanelor Treimii) şi cea umană (comună tuturor oamenilor), n-a fost primită de toate Bisericile. Astfel, s-a creat prima separare în sânul Bisericii pe motive doctrinare. Astăzi, după dialogul cu Bisericile vechi orientale care n-au acceptat doctrina hristologică de la Calcedon, se înţelege mai bine că s-a abuzat de autoritatea sinodului, făcând din necalcedonieni o categorie de eretici - monofiziţii. Se recunoaşte azi că „monofizismul" (o singură fire) acestora este de ordinul terminologiei hristologice, deoarece dogma-învăţătura este aceeaşi. Prin analogie, se poate spune că separarea între Ortodoxie şi erezie devenise relativă, tocmai din cauza vocabularului neprecizat. În plus, ereziile au fost în mod precipitat declarate „antiniceene" şi condamnate ca anomalii în corpul Bisericii, din cauză că fuseseră adoptate de Bisericile de la periferia imperiului, care nu acceptau autoritatea imperială. Desigur, erezia care înseamnă alegere rupe comuniunea eclezială, adică, condiţia de cunoaştere a adevărului revelat.

2. Să reţinem câteva momente importante din constituirea şi evoluţia curentului „ortodox":

- Constituirea ritului „bizantin" (sec.VI-VIII), în care locul principal îl ocupă liturghiile bizantine, rit care a jucat un rol capital în menţinerea unităţii cultice şi spirituale a *Ortodoxiei*.

- Sinteza dogmatică făcută de Ioan Damaschin (sec. VIII) şi, mai ales, răspunsul său teologic la criza iconoclastică.

- Contribuţia teologică a patriarhului Fotie (820-895) şi, mai ales, enciclica sa din 867, în care îl acuză pe papa Nicolae I (858-867) de erezie.

- Sinodul din 879-880, care îl recunoaşte din nou pe Fotie şi deci declară reconcilierea cu Biserica romană (papa Ioan al VIII-lea, 872-889).

- Activitatea misionară în Europa centrală a fraţilor Chiril († 869) şi Metodiu († 884) - „Apostolii slavilor", trimişi de împăratul bizantin Mihail al III-lea, la cererea prinţului Ratislav (cca. 860) al Moraviei. Chiril predică în Moravia, Metodiu, în Panonia; ei traduc texte în slavonă, inventând alfabetul glagolitic, forma veche a alfabetului chirilic. După invazia maghiarilor în Moravia, ucenicii lor au fost izgoniţi de catolici în Bulgaria, unde au introdus cărţile în limba slavonă.

- La începutul mileniului al II-lea, în 1054, creştinismul a cunoscut cea mai profundă ruptură din istoria sa, între episcopul de Roma şi patriarhul de Constantinopol, primaţii celor „două Rome", între Occident şi Orient. La originea schismei din 1054 există motive teologice (introducerea neconciliară a clauzei „şi de la Fiul" (Filioque) în Crezul din 381), ca şi factori neteologici (importanţa politică a Romei, centrul Imperiului roman).

- În secolele următoare, schisma iniţială s-a agravat şi a fost sancţionată de ambele părţi: excomunicări, excluderi, întreruperea comuniunii euharistice, nerecunoaşterea Tainelor şi a Preoţiei. Se ajunge, astfel, la o situaţie de criză gravă: pe de o parte, Bisericile separate se referă mereu la acelaşi punct de plecare istoric, Biserica Cincizecimii, fiecare revendică originea apostolică (Apostolul Petru, primul episcop al Bisericii Romei; Apostolul Andrei, fondatorul Bisericii din Con-

stantinopol), ambele acceptă aceeași Biblie creștină și tradiția sinoadelor ecumenice (325-787); pe de altă parte, Bisericile separate au elaborat referințe confesionale și tradiții liturgice particulare, unele divergente și chiar anti-ecumenice. Astfel, Bisericile s-au instalat confortabil în situația lor izolată, fiecare venerând propria ei memorie, istorie, autoritate și structură de unitate. Ele acceptă in mod tacit această coabitare de memorii suprapuse și tradiții paralele, simultane, fără un efort anume de integrare. Deși există proiecte de unire (sinoadele de unire: Lyon, 1274; Ferrara-Florența, 1439, realizate sub presiunea factorilor politici), rezultatul este negativ: comuniunea euharistică între creștini nu mai este posibilă.

- Rezistența împotriva sinoadelor unioniste (Lyon, 1274; Ferrara-Florența, 1438-1439), care aveau un caracter antiortodox. Temele dezbătute la Florența au fost: purcederea Duhului Sfânt „și de la Fiul"; folosirea azimelor la Euharistie; doctrina despre *purgatoriu*; primatul papei asupra Bisericii. De altfel, Sinodul de la Constantinopol, din 1459, ținut sub Ghenadios Scolariu - cel dintâi patriarh după căderea Constantinopolului (1453), a respins unirea de la Florența, cu toate că aceasta fusese recunoscută de împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul. Patriarhul Ghenadios a scris o mărturisire de credință pentru a deschide dialogul cu musulmanii.

- Înnoirea isihastă din secolul XVI, care a condus la formarea teologiei bizantine, din care făceau parte mari teologi și mistici, ca Maxim Mărturisitorul (sec.VII), Simeon Noul Teolog (sec.XI), Grigorie Sinaitul și Nicolae Cabasila († 1363) (sec. XIV). Grigorie Palama († 1359), arhiepiscopul Tesalonicului, a precizat doctrina despre distincția între esența lui Dumnezeu, inefabilă și inaccesibilă spiritului creat și energiile divine necreate, prin care omul se împărtășește direct de viața dumnezeirii - doctrină aprobată de Sinoadele de la Constantinopol, din 1341, 1347 și 1351.

- Sub influența *Ortodoxiei* neopatristice din secolul XIV, care are și un caracter defensiv în fața teologiei scolastice latine, se încearcă și o oarecare disociere a Bisericii de imperiu, deoarece termenii „simfoniei" stabiliți de împăratul Iustinian (527-565) deveniseră prea rigizi.

Sinodul de la Constantinopol, din 1484, fixează Mirungerea ca modalitate de primire la *Ortodoxie* a catolicilor.

- Doctrina despre Sfintele Taine capătă o formă definitivă, mai ales, datorită lui Simeon al Tesalonicului (sec. XV). În secolul XVI, Reforma protestantă se detașează de catolicismul roman cu intenția de a repune Biserica istorică și Tradiția acesteia sub autoritatea Bibliei (**sola Scriptura**), iar mântuirea omului, în dependență de harul lui Dumnezeu (**sola gratia**).

- În fața Contra-Reformei, care atacă indirect Orientul cu intenția de a detașa *Ortodoxia* de provinciile răsăritene, teologia *ortodoxă* ia un pronunțat caracter defensiv și polemic, în care se înscriu opere, cum sunt: *Comentariul critic asupra Protestantismului*, de patriarhul Ieremia al II-lea, în răspunsul dat teologilor luterani de la Tübingen (Melanchton trimisese patriarhului, în 1573-1574, *Confesiunea de la Augsburg*, în limba greacă); o prezentare a *Ortodoxiei*, făcută de patriarhul de mai târziu al Alexandriei, Mitrofan Kritopoulos (1630-1639), într-o *Mărturisire de credință* (1625), adresată teologilor protestanți din Helmstad.

- În 1629, patriarhul Chiril Lucaris al Alexandriei publică, la Geneva, o mărturisire de credință în care își însușește principalele doctrine ale calvinismului. O serie de sinoade locale condamnă această mărturisire: Constantinopol (1638), Kiev (1640), Iași (1642), Ierusalim (1672), Constantinopol (1691).

- Mărturisirea *ortodoxă* a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului (1633-1646), discutată și îndreptată de Sinodul de la Iași, din 1642, este tradusă în grecește de teologul Meletios Sirigul, aprobată de Sinodul de la Constantinopol, din 1643.

- Mărturisirea de credință a patriarhului Dositei și actele Sinodului de la Ierusalim (1672) resping ideile calviniste și ale teologilor din Tübingen. Același patriarh publică în România o colecție de texte teologice bizantine. Criticate pentru motivul că ar conține influențe apusene (de: N. Glubokovsky și G. Florovsky), mărturisirile de credință din secolul XVII propun un răspuns ortodox și un mod de a dialoga la acea vreme cu confesiunile neortodoxe.

- Spătarul Milescu scrie *Stella Orientalis* (Paris, 1669), cu intenția de a răspunde la disputele teologice ale vremii (în favoarea concepției juridice despre justificare).

- Sinoadele locale din secolul XVII (Iași, 1642; Moscova, 1666-1667 și Ierusalim, 1672) au adus o contribuție importantă la redescoperirea naturii

sacramentale a Bisericii și la punerea în valoare a caracterului dinamic al Tradiției, care n-a fost totdeauna și pretutindenea înțeles în mod corect. (Sinodul de la Moscova îi condamnă pe „vechii credincioși", care reduceau Ortodoxia la o religie ritualistă). Sinodul din 1691 se ține contra logofătului Ioan Karyophilos, care predica doctrina calvinistă despre Euharistie.

- Formarea Bisericilor uniate (sau greco-catolice) se realizează prin presiunea imperiului catolic din Polonia și din Austria, în regiuni ortodoxe (Brest, 1596; Uzhgorod, 1646; Mukacevo, 1664; Transilvania, 1700). Rezistența ortodocșilor a arătat nu numai că Orientul nu poate fi considerat o simplă dioceză romană, dar și că există o contradicție de fond între sistemul Bisericilor locale de Răsărit și sistemul papal, în Apus. Un sinod al patriarhilor orientali, din 1755, declară invalid Botezul latinilor și armenilor, de aceea, aceștia vor fi primiți la *Ortodoxie* prin rebotezare.

- În 1721 Petru cel Mare înlocuiește patriarhatul Moscovei cu un sinod diriguit, sub supravegherea unui procuror laic, reprezentantul autorității imperiale.

- *Filocalia*, marea colecție de texte de spiritualitate, apare la Veneția în 1792, fiind scrisă de către Nicodim Aghioritul (1748-1808), canonizat în 1955, împreună cu Macarie de Corint. Starețul de la Mânăstirea Neamț, Paisie Velicikovsky (1722-1794), traduce în slavonă *Filocalia* (*Dobrotolubie*), care apare la Petersburg, în 1793 și care a salvat ortodoxia rusă de latinizare.

De altfel, în secolele XVIII-XIX, teologia ortodoxă suferă o puternică influență latinizantă, care s-a ivit nu numai la Kiev, sub influența școlilor catolice din Polonia, ci și în alte centre ortodoxe din țările balcanice.

În 1848, patriarhii răsăriteni publică o enciclică în care condamnă „papismul" ca erezie, ca răspuns la apelul papei Pius al IX-lea. În același sens, patriarhul Antim, în răspunsul dat, în 1894, la enciclica papei Leon al XIII-lea, *Preclara Gratulationis*, condamnă dogma catolică despre „imaculata concepție" și cea despre „infailibilitatea pontificală".

- Apariția unor *Catehisme* în literatura rusă, scrise de mitropoliții Filaret Drezdov († 1867) și Platon Levshin († 1812).

- Alexei Homiakov publică: *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne, 1872.

- Apeluri la unitatea creștină universală: *Enciclica Patriarhiei ecumenice* din 1902 și din 1920.

- Congresele Facultăților de Teologie, organizate la Atena (1936, 1976) și la București (1996).

- În 1948, ia ființă, la Amsterdam, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, cu participarea ortodocșilor. Din 1961, toate Bisericile Ortodoxe locale sunt membre ale Consiliului.

- Starea de schismă dintre primații Bisericilor din Roma și din Constantinopol (1054) este ridicată printr-un act de „dreptate și iertare reciprocă", inițiat de patriarhul ecumenic Atenagoras și de papa Paul al VI-lea, în 1965.

- *Tomos Agapis* (Cartea iubirii), publicată în 1971, conține documente schimbate între Vatican și Patriarhia de Constantinopol, în perioada 1958-1970.

- Publicarea unor sinteze dogmatice: Panaghiotis Trembelas (1967) și Dumitru Stăniloae (1978).

Problema principală care preocupă azi teologia ortodoxă este pregătirea și ținerea „Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe Răsăritene". Ideea convocării unui Sinod pan-ortodox a fost pusă în circulație, în 1930, de către Comisia panortodoxă, care s-a reunit la Mânăstirea Vatoped (Muntele Athos). La inițiativa patriarhului ecumenic Atenagoras, o serie de conferințe panortodoxe au fost organizate în scopul de a stabili și pregăti temele pentru sinod: Rhodos - 1961, Rhodos - 1963, Rhodos - 1964. A patra conferință panortodoxă (Chambésy - Geneva, 8-15 iunie, 1968) a hotărât să rețină numai șase teme din catalogul propus de întâia conferință de la Rhodos (1961) și de a de a pregăti sinodul nu prin intermediul unui „preconciliu", ci printr-o serie de conferințe preconciliare. Cea dintâi conferință panortodoxă preconciliară (Chambésy, 21-28 noiembrie, 1976) s-a ocupat de revizuirea ultimă a catalogului de teme, aprobat de prima conferință de la Rhodos (1961) și redus de a IV-a conferință de la Chambésy (1968), recomandând pentru agenda viitorului sinod următoarele zece subiecte: diaspora ortodoxă, autocefalia și modul în care se proclamă, autonomia și modul în care se proclamă, dipticele, problema unui calendar comun, impedimentele la căsătorie, adaptarea normelor bisericești cu privire la post, relațiile Bisericilor Ortodoxe cu lumea creștină,

Ortodoxia și Mișcarea ecumenică, contribuția Bisericilor Ortodoxe locale la realizarea idealurilor creștine de pace, de libertate, de fraternitate și de dragoste între popoare și la înlăturarea discriminărilor rasiale. Toate aceste subiecte au fost studiate la Conferințele preconciliare ținute la Chambésy, în perioada 1976-1990.

- Patriarhii și primații Bisericilor Ortodoxe s-au reunit la Istambul, în 1992 și la Patmos, în 1995 (fără patriarhul Moscovei) și au adoptat mesaje importante, mai ales, cu privire la Mișcarea ecumenică. Mesajele nu fac mențiune nici de pregătirea, nici de data ținerii Sinodului panortodox.

3. Ca tradiție dogmatică, *Ortodoxia* își are rădăcinile în Răsărit și, într-un sens istoric, este identificată cu marea sinteză patristică greacă, adică, cu articularea edificiului teologic, liturgic și canonic, pe baza regulii de credință apostolice, în perioada sinoadelor ecumenice. Desigur, nici teologia patristică, nici *Ortodoxia* nu pot fi limitate la această perioadă, deoarece Tradiția este într-un continuu proces de interpretare și de actualizare. Această perioadă se ia aici numai ca un termen de comparație. De aceea, orice ruptură în continuitatea cu Tradiția apostolică a fost considerată ca o corupție sau ca o abandonare a *Ortodoxiei*, care poate să ia forma unei erezii, fie forma unei „confesiuni" separate. În timp ce *Ortodoxia* își justifică dogmele prin această continuitate apostolică și patristică, celelalte Biserici sau confesiuni sunt, într-un fel sau altul, ieșite dintr-un act de separare, act în care ele și-au format tradiția confesională proprie. Astfel, Bisericile orientale sau necalcedoniene au apărut în secolul V, în momentul controverselor hristologice. Biserica Romano-Catolică se constituie ca entitate bisericească în perioada 1054-1205; din punct de vedere confesional, Catolicismul se definește ca tradiție teologică proprie, în raport cu Protestantismul, la Conciliul de la Trident (1563). Bisericile ieșite din Reforma protestantă din secolul XVI: luterană, anglicană, reformată, prezbiteriană au fiecare o tradiție confesională deosebită. În sânul Protestantismului s-au produs o serie de convenții confesionale: congregaționaliștii și baptiștii, în secolul XVII; metodiștii, în sec. XVIII; mișcări și grupări cu caracter creștin fără identitate confesională definită, apărute în secolul XIX, cum ar fi Discipolii (Quaquers) și Armata Salvării.

Teologi, opere și curente teologice în diverse Biserici locale

4. Teologia greacă. Cel mai cunoscut teolog grec din a doua jumătate a secolului XVI este patriarhul Alexandriei, Meletios Pigas (1537-1601). El a condus o mișcare împotriva catolicilor - care reușiseră să formeze o Biserică unită slavă în Ucraina, sub stăpânire poloneză, după unirea de la Brest, în 1596 - și a scris o lucrare polemică antilatină: *Despre adevărata Biserică și adevăratul ei cap*. Prima parte a secolului următor este dominată de controversa provocată de apariția, la Geneva, în 1629, a unei mărturisiri de credință de tendință calvinistă, care nega infailibilitatea Bisericii, accepta numai două Taine și respingea transsubstanțierea și eficacitatea obiectivă a Tainelor, mărturisire atribuită lui Chiril Lucaris (1572-1638). În această dispută, au fost angajați Meletios Sirigul, Petru Movilă și Dositei al Ierusalimului, ultimii - autori ai unor „Mărturisiri" ortodoxe. Seria acestor texte simbolice ortodoxe fusese începută de patriarhul Alexandriei, Mitrofan Critopulos (1633-1639), cu *Mărturisirea de credință* (1589), în care se observă unele influențe protestante (acceptă numai trei Taine), scrisă la cererea profesorilor de la Universitatea din Helmstadt.

Meletios Sirigul (1585-1650) scrie, în 1640, o *Respingere* a *Mărturisirii* lui Chiril Lucaris, publicată de Dositei la București, în 1690; ia parte la Sinodul de la Iași (1642), ca trimis al patriarhului ecumenic Partenios I și traduce, în 1643, în limba greacă *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, la care face unele îndreptări (în special, la capitolele despre respingerea purgatoriului și despre epicleză). Patriarhul Ierusalimului Dositei (1641-1707) este cunoscut, mai ales, prin *Istoria patriarhilor Ierusalimului*, publicată de Chrysantos Notaras, sub titlul *Dodekabiblos* (București, 1715). În 1666, fiind mitropolit de Cezareea, este trimis ca exarh în România, unde tipărește numeroase compendii de scrieri cu subiecte antiromane și antiprotestante: *Tomul împăcării* (Iași, 1692); *Tomul iubirii* (Iași, 1648); *Tomul bucuriei* (Râmnic, 1705). De asemenea, tipărește: *Respingerea erorilor calviniste ale lui Chiril Lucaris*, de Meletios Sirigul *(București, 1690)* și *Mărturisirea* lui Petru Movilă, tradusă și îndreptată de Meletios Sirigul (Snagov, 1699). În *Mărturisirea* sa de credință, care apare ca a doua parte a Actelor Sinodului din

Ierusalim (1672), el dă o explicare tridentină prefacerii euharistice, folosind termenul de „transsubstanțiere", adică *metousiosis*, împotriva căreia se ridică Ioan Cariofilos, acesta fiind încurajat și de Antim Ivireanul. De altfel, este epoca în care teologii greci încep să fie atrași de teologia apuseană, fie de cea latină, fie de cea protestantă. De pildă, printre latinofili (*latinofrona*) se numără Nicolae Bulgaris, care publică un *Catehism* la Veneția, în 1681, și Paisios Ligarides (1609-1678), trimis ca predicator și teolog în Moldova și la Kiev. În schimb, Ioan Cariofilos († 1645) ia apărarea lui Chiril Lucaris și scrie contra doctrinei transsubstanțierii, iar Ilie Miniat (1662-1714) - autorul unei colecții de *Didahii*, publicate la Veneția, în 1720 - scrie o lucrare polemică împotriva primatului papal, *Piatra scandalului*, publicată de Dositei, în *Tomul bucuriei* (Râmnic, 1705).

În secolul XVIII, influențele metodologiei apusene se fac din ce în ce mai simțite în teologia greacă, mai ales, prin lucrările lui Eugenios Bulgaris (1717-1806) și Nichifor Theotokis (1736-1800), ambii fiind invitați să lucreze în Biserica rusă, unde au adus aceste influențe. Cea mai importantă lucrare a lui Bulgaris este *Theologikon*, publicată la Veneția, în 1872, un manual de dogmatică după metoda scolastică. Unul dintre ucenicii acestuia este Atanasie de Paros (1723-1813), care scrie *Epitome* - manual al dogmelor credinței (Leipzig, 1806). Nichifor Theotokis este cunoscut prin *Kiriacodromion*, o colecție de comentarii la evangheliile duminicale, tradusă și publicată în toate Bisericile ortodoxe.

Revenirea la sursele tradiției ascetice se face prin Macarios de Corint și prin Nicodim Aghioritul, care colaborează la editarea a două colecții importante de texte patristice: *Filocalia* (Veneția, 1782) și *Energetikos* (1784). Macarios compune *Limonarion*, care cuprinde viețile sfinților și martirilor greci, iar Nicodim editează, în 1800, *Pidalion*, cea mai importantă colecție de canoane, și traduce și adaptează, după Lorenzo Scupoli, *Războiul nevăzut* (Veneția, 1796). Curentul tradiționalist este reprezentat de Eustratios Argenti, care scrie o serie de tratate combătând doctrinele catolicismului (azima, purgatoriul, primatul papal), cel mai important fiind *Enchiridion*, cu privire la Botez (Constantinopol, 1756), în care respinge Botezul catolic deoarece este săvârșit prin stropire, nu prin cufundare.

Autocefalia Bisericii Ortodoxe grecești, obținută în 1833 și recunoscută în 1850, a fost subiectul unei lungi dispute între Theoclitos Farmakidis († 1860), partizanul autonomiei bisericești, și Constantin Economos († 1857), care este contra autonomiei față de Patriarhia Ecumenică, deoarece Bizanțul ar fi o instituție permanentă. În 1837 ia ființă Facultatea de Teologie din Atena, iar în 1844, cea din Halki; cea din Salonic se deschide abia în 1942.

Începutul secolului XX coincide cu apariția unor mari lucrări de teologie sistematică și morală, care au avut un rol determinant în orientarea ulterioară a Ortodoxiei elene: J. Mesoloras, *Simbolica Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (4 vol. Atena, 1901-1904); Zicos Rossis, *Sistemul dogmatic al Bisericii Ortodoxe* (vol.1, Atena, 1903); Christos Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (Atena, 1907) și *Simbolica* (Atena, 1930); Constantin Diovouniotis, *Critica dogmaticii lui Andrutsos* (Atena, 1907); Dimitrios Balanos, *Introducere în cunoașterea teologiei* (1906) și *Tainele Bisericii Ortodoxe* (Atena 1913). La Congresul Facultăților de Teologie de la Atena (1936), teologia greacă este reprezentată de o serie de iluștri profesori de teologie, în frunte cu Hamilcar Alivisatos, președintele congresului, care constată totuși existența unei literaturi teologice grecești primită din „a doua mână", adică din surse străine Ortodoxiei.

Ultimii reprezentanți ai acestei generații sunt P.N. Trembelas, care publică *Dogmatica Bisericii Ortodoxe* (3 vol., 1959-1961, tradusă de O. Dumont în Editions de Chevetogne, 1969) și Ioannes N. Karmiris, care, în afară de studiile despre *Mărturisirile de credință* din secolul XVII, despre *Ortodoxie și Protestantism* (1938), *Ortodoxie și Catolicism* (1964-1965), *Ortodoxia* și *Vechi-Catolicii* (1966), publică în două volume *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe* (Atena, 1952-1953 și Graz, 1960 și 1968).

Generația de teologi greci moderni a fost condusă de Nikos Nissiotis (1924 - 1986) (în gr. *Existențialismul și credința creștină* - 1956; *Prolegomena la gnoseologia teologică* - Atena, 1965; *Filozofia religiei și teologia filozofiei* - 1965), care a introdus tematica ecumenică în teologia ortodoxă (*Die Theologie der Ostkirche in Oekumenischen Dialog. Kirche und Welt in Orthodoxer Sicht*, 1968; *Types and Problems of Ecumenical Dialogue*, 1977). În afară de studiile profesorilor

de specialitate: Sava Agourides (Noul Testament), G. Mantzarides (etică), E. Theodoru (liturgică), V. Istavridis (ecumenism), V. Phidas (drept canonic), Anastasios Yannoulatos (misiune), I.Fontoulis (liturgică), P. Vassiliadis (teologie biblică), Cyrile Argenti (ecumenism), aici se pot adăuga teologii din Statele Unite (Holy Cross School of Theology, Brookline): Stanley Harakas (etică), Theodor Stylianopoulos (teologie biblică), Alkiviadis Calivas (liturgică), Emmanuel Clapsis (dogmatică). Pe lângă editarea textelor patristice care a luat un nou avânt datorită lui P. Christou și P. Nellas, contribuții noi în teologie au adus: Ioan Romanidis *(Despre păcatul strămoșesc*, gr., 1956); John Zizioulas (*Despre unitatea Bisericii în Euharistie și episcopul în primele trei secole*, Atena, gr., 1965); *Apostolic Continuity and Orhodox Church*, 1976; *Ecclesial Beeing*, 1979; *The local Church in a Eucharistic Perspective*, 1977; *Verité et communion dans la perspective de la pansée patristique grecque*, 1977); Christos Iannaras (*De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris 1971; *Conținutul ontologic al conceptului teologic de personalitate*, gr. 1970); *Metafizica corpului după Sfântul Ioan Scărarul*, gr., 1971). Tot aici, trebuie să fie menționate numele unor autori care au tratat probleme ecumenice: Emilianos Timiadis (*Lebendige Orthodoxie*, 1960; *La Place de l'Orthodoxie dans le Mouvement oecuménique*, 1969; *Penumatologia ortodossa; The Centrality of the Holy Spirit in Orthodox Worship*, 1978; *Lectures on Ecclesiology*, 2 vol., Joensun, 1992); Methodios Fouyas (*The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*, 1976); Maximos de Sardes (*The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Salonic, 1971); Damaskinos Papandreu (articole despre Sinodul panortodox); Kallistos Ware (*The Orthodox Church*, 1967); Eustratios Argenti (*The Orthodox Way*, 1979); Philip Sherrard (*The Greek East and Latin West*, 1959; *Constantinople Iconography of a Sacred City*, Oxford, 1965; *Church, Papacy and Schism*, 1978).

5. Teologia rusă. Teologia rusă s-a făcut cunoscută, mai ales, în a doua jumătate a secolului XIX, printr-o serie de catehisme și compendii de dogmatică, ce au avut o mare circulație în întreaga Ortodoxie. La Congresul Facultăților de Teologie din 1936, teologul rus Georges Florovsky (1893 - 1979) deplânge lipsa de izvoare patristice a acestei literaturi teologice ruse. Într-adevăr, Școala de la Kiev, întemeiată de mitropolitul Petru Movilă, care preferă metodele scolastice, este continuată de episcopul Stepan Iavorski (1668-1722) care scrie, in 1713, *Piatra credinței* (publicată în 1729), după catehismul lui Robert Bellarmin. În scopul de a diminua influența acestei școli, arhiepiscopul Teofan Procopovici (1681-1738), fost uniat care înființează Seminarul de la Petrograd, orientează teologia rusă în favoarea metodologiei protestante (Dimitrie Cantemir scrie *Loca Obscura* (1720), în care clarifică locuri obscure de influență protestantă din *Catehismul* lui Procopovici, scris în același an). În această acțiune, el este susținut de mitropolitul Platon (Levshin, 1737-1811), mare orator și teolog, care publică, în 1765, un *Catehism*, în care se resimt aceste noi influențe din Apus.

Seria acestor mari autori de catehisme, manuale și compendii este începută de Silvestru Lebedinskii († 1808), care publică un compendiu în 1799 și 1805, și de Iuvenalii Medvedeskii († 1809), care scrie *Teologia creștină* (Moscova, 1806). Urmează apoi: Filaret Drozdov (1782-1867), rector al Academiei din Petrograd și mitropolit al Moscovei din 1821, care scrie în 1823 unul din cele mai cunoscute *Catehisme* ale epocii (revăzut in 1827 și retipărit în 1839); Mitropolitul Moscovei, Macarie Bulgakov (1816-1883), autorul unui manual de *Teologie dogmatică ortodoxă*, în 5 volume (Petrograd, 1849-1853), tradus, în aceeași vreme, în franceză, după ce publicase o *Introducere în teologia ortodoxă* (Petrograd, 1847); iar cel mai important manual de teologie dogmatică este tipărit la Kiev, în 1848, de către Antonie Amfiteatrov († 1879). O *Teologie dogmatică ortodoxă* (2 părți, Cernigov, 1864) scrie Filaret Gumilevsky († 1860), care, spre deosebire de Macarie Bulgakov, folosește izvoarele patristice. Tot aici, trebuie menționate studiile lui V.V. Bolotov despre „Filioque" (*Thesen über das Filioque*, 1898) în legătură cu conferințele cu Vechi-Catolicii de la Bonn (1874-1875) și ale viitorului patriarh Serghie (Stagorodski) cu privire la *Doctrina ortodoxă despre mântuire* (Petrograd, 1910).

Înființarea Facultăților de Teologie (Kiev, Moscova, Petrograd, Kazan), renașterea monastică și filocalică și mișcarea slavofilă au marcat, de asemenea, această perioadă. „Filocalia" (*Dobrotolubie*) fusese deja tradusă din grecește în slavonă de Paisie Velicikovski (1722-1794) de la Neamț. Această tradiție este continuată de: Tihon de Zadonsk (1724-1783), canonizat în 1861; Serafim

de Sarov (1759-1833), canonizat în 1903; de episcopul Ignatie Briancianinov (1807-1867); de preotul Ioan de Kronstadt (1829-1908) şi de călugării de la Mânăstirea Optina, care traduc *Filocalia* în ruseşte (5 volume, între 1876-1880), sub episcopul Teofan Eremitul (1815-1894), care a completat şi editat *Războiul nevăzut*. Mişcarea slavofilă vrea o întoarcere la cultura nativă rusă, fiind împotriva influenţelor apusene. Lipsit de educaţie teologică propriu-zisă, Alexei Stepanovici Homiakov (1804-1860), conducătorul acestei mişcări, este cunoscut prin lucrarea sa *Biserica una şi L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient* (1872). Acesta introduce în teologia rusă noţiunea de „sobornost" care ar exprima conciliaritatea şi lipsa unei autorităţi externe, adică tocmai elementul de sinteză care distinge Ortodoxia de Catolicism şi de Protestantism. Din aceeaşi mişcare, face parte şi Fiodor Dostoievski (1821-1881), autorul celebrului roman *Fraţii Karamazov*.

La începutul secolului XX, cea mai importantă lucrare este *Enciclopedia teologică ortodoxă* (numai 13 volume, editată de A. Lopuhin (1905) şi N.Glubokovsky († 1937). De asemenea, sunt cunoscute studiile lui N. Malinovski (*Teologia dogmatică ortodoxă*, 4 vol., Kamenets-Podolsk, 1904) şi Pavel Svetlov (1861-1942). Dar teologul care a dominat această perioadă este Serghie Bulgakov (1871-1944), decanul Institutului teologic rus din Paris (înfiinţat în 1925). S. Bulgakov reia *sofiologia* sau pan-enteismul, sistem introdus în Rusia de filozoful mistic Vladimir Soloviev (1853-1900), care în *La Russie et l'Église universelle* - 1889, recunoaşte autoritatea papei şi trece la catolicism (în 1896). Bulgakov îşi expune opiniile teologice în cadrul unei trilogii despre *Înţelepciunea divină şi theantropia:* Cuvântul Întrupat, Paracletul şi Mireasa Mielului. *Sofia* sau înţelepciunea este sinonim cu esenţa divină, principiul feminin etern, un fel de ipostas intermediar între Dumnezeu şi lume. În 1935, Mitropolitul Serghie al Moscovei condamnă învăţătura lui Bulgakov ca fiind speculaţie gnostică şi origenistă, iar sinodul mitropolitului Antoni Krapoviţkii (Sinodul de la Karlovitz) îl declară eretic. Vl. Lossky îl acuză că nu face distincţie între esenţă şi energii, de unde confuzia dintre lume şi Biserică, dintre catafatism şi apofatism.

Filozofia religioasă rusă este reprezentată, mai târziu, de Pavel Florensky (1882-1943): *La Colonne et le fondement de la Verité* (1954), trad. C. Andronikof, Lausanne, 1975; N. Berdiaev (1874-1948): *Freedom and the Spirit*, 1935; *The Destiny of man*, 1937; *The Meaning of the Creative Act*, 1955; L. Karsavin († 1952); V. Zenkovsky († 1963): *History of Russian Philosophy*, 2 vol., 1953; N. Arseniev (1888-1977): *Ostkirche und Mystik*, 1925; *La piété russe*, 1963. Cu *The Orthodox Church* (1935), *Du Verbe Incarné* (1943) şi *Le Paraclet* (1946), S. Bulgakov deschide seria monografiilor şi studiilor de prezentare a teologiei ortodoxe în Occident, continuată de: Vl. Lossky, profesor la Institutul St.Denis (Paris), *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944), *Vision de Dieu*, Paris, 1960; *A l'image et à la ressemblance*, 1967; Paul Evdokimov († 1976): *L'Orthodoxie* (1959); *L'art de l'icone, Théologie de la Beauté*, 1970; *Le Christ dans la pensée russe*, 1970; *Les âges de la vie spirituelle*, 1964; John Meyendorff: *L'Église Orthodoxe: hier et aujourd'hui* (1960); *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959; *Le Christ dans la théologie byzantine*, 1969.

Atât pentru cunoaşterea istoriei teologiei ruse, cât şi pentru raportul Ortodoxiei cu celelalte confesiuni creştine, sunt importante studiile lui G. Fedotov (*A Treasury of Russian Spirituality*, 1950) şi mai ales, ale lui N. Zernov (*The Russians and their Church*, 1954; *The Reintegration of the Church*, 1952; *Orthodox Encounter* şi *Eastern Christendom*, 1961) şi Georges Florovsky († 1979; *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910, in A History of the Ecumenical Movement* 1517-1948, editori: Ruth Rouse şi Stephen Neil, Londra 1954) şi Leon Zander (*Vision and Action*, Londra 1952).

Tot în acest capitol, pot fi amintite numele celor care s-au ataşat la centrele ruseşti din Occident, în Franţa, în Anglia, în Belgia şi în Statele Unite: B. Vişeslavtzew († 1954), A. Kartaşov († 1960), N. Afanasiev († 1966 - *L'Église du Saint Esprit*, Paris, 1975); C.Kern (*Antropologia Sf. Grigorie Palamas*, 1950); Pierre Kovalevsky (*St. Serge et la spiritualité russe*, Paris, 1958); mitropolitul Anthony Bloom (*Living Prayer*, 1966; *Meditations*, 1971; *God and Man*, 1971); Ep. Basile Krivocheine (*Les textes Symboliques dans l'Église Orthodoxe*, 1964-1965, cu traducerile şi studiile despre Simeon Noul Teolog); episcopul Pierre L'Huillier (*L'expérience politique de l'Orthodoxie*, 1967; *Le Concile Oecuménique comme autorité suprême dans l'Église*, 1975); Alexander

Schmemann (*Historical Road of Eastern Orthodoxy*, 1963; *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, 1965; *Introduction to Liturgical Theology*, 1966; *Ultimate Questions*, 1977); Myrha Lot-Borodine, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères Grecs*, 1970; și scriitorul Olivier Clément (*L'Église Orthodoxe*, 1965; *L'essor du christianisme oriental* și *Byzance et le christianisme*, 1964; *Questions sur l'homme*, Paris, 1972; *Dialogue avec le Patriarche Athenagorias*, 1969).

Teologia rusă este cunoscută, înainte de 1989, prin studiile profesorilor de la cele două academii teologice din Zagorsk și din Leningrad: L. Pariisky - patristică, N. Uspenski - liturgică, L. Voronov - dogmatică, V. Borovoy - istorie bisericească, N. Zabolotzky - etică socială, Al. Osipov - ecumenism.

6. Teologia sârbă. Începutul culturii bisericești a slavilor-sârbi, ca și a slavilor-bulgari, este legat de traducerile făcute de frații Chiril (Constantin) și Metodie (863/864), care au compus alfabetul vechi slavon, numit *glagolica* (de la *glagolati* = a vorbi limba maternă), alfabet simplificat de ucenicii lor, care l-au numit *chirilica*. La sfârșitul secolului XII, cărți vechi slavone sunt deja traduse în limba slavo-sârbă bisericească și circulă în manuscris, ca de pildă, *Evanghelia lui Miroslav* (1199). În 1219, mitropolitul Sava este consacrat la Niceea de patriarhul ecumenic Manuel, iar în 1346, Ștefan al III-lea Dușan (1331-1355) declară autocefalia și statutul de patriarhie al Bisericii Sârbe, cu centrul la Peci. Sfântul Sava a încurajat dezvoltarea literaturii scrise, el însuși scriind *Viața Sfântului Simeon* (Nemania), iar Ștefan Lazarevici (1389-1427) creează școala de la Mânăstirea Resava (Manasija). În secolul XIV, sunt cunoscute colecțiile de biografii de sfinți, ierarhi și domnitori, scrise de călugări sârbi de la Mânăstirea Hilandar: Domițian, Theodosie și Danilo. Dominația fanarioților se termină în 1832, când Constantinopolul îl recunoaște pe arhiepiscopul de Belgrad ca mitropolit al Serbiei. În această perioadă, sunt cunoscute câteva nume de mari cărturari: Ștefan Stratimirov († 1836), care deschide un seminar la Stemsky - Karlovitz, vestit centru cultural și bisericesc; Petar Iovanovici, care înființează Seminarul de la Belgrad (1836) și tipărește *Psaltirea și Trebnic*. Cel care a dominat a doua jumătate a secolului XIX a fost mitropolitul Mihailo († 1898), care scrie o serie de cărți de istorie, precum, *Istoria Bisericii Sârbe* (1856). În 1879, Biserica sârbă capătă deplină autonomie, iar în 1920, ia ființă Patriarhatul Sârb, prin unirea Karlovitzului cu Belgrad. În 1900, Seminarul de la Karlovitz devine academic. În această epocă de tranziție, literatura teologică sârbă depinde de traduceri din rusește (în special de *Teologia dogmatică* a lui Macarie Bulgakov), cu toate că Nikodim Milaș, episcop de Zara, scrie unul din cele mai importante manuale ortodoxe de *Drept bisericesc*, iar Serghie Troiskii editează *Kormchaia Kniga*, a Sfântului Sava.

În 1920, ia ființă Facultatea de Teologie din Belgrad, cel dintâi decan fiind Ștefan Dimitrievici, profesor de istoria bisericii sârbe, care editează, din 1926, revista „Bogoslovije". Alți profesori au făcut renumele acestei Facultăți: Alexandar Dobroklonsky, Dragutin Anastasievici, Atanasie Popovici, Iustin Popovici (*Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, 3 vol., 1932, 1935, 1938), Iordan Iilici, Filaret Granich, în frunte cu Dimitrie Stefanovici și Ștefan Dimitrievici, care au reprezentat-o la Congresul de la Atena (1936). Înainte de 1989, Facultatea este cunoscută prin studiile unor profesori ca: Chedomir Drașcovici, Blogota Gardasevici, Stoian Gosevici, Emilian Carnici, Dimitrie Dimitrievici, Lazăr Milin, Atanasie Yevtici.

7. Teologia bulgară. După convertirea prințului Boris I (865), Creștinismul devine religie oficială pentru statul slavo-bulgar, care a rămas totdeauna atașat Ortodoxiei, având o arhiepiscopie autonomă sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol. Începutul literaturii liturgice și a comentariilor biblice i se atribuie lui Clement de Ohrida († 916), urmat de mitropolitul grec Teofilact de Ohrida (1004-1107), care a scris comentarii la Evanghelii (publicate la Veneția, 4 vol. 1754-1763). Din Școala de la Târnovo, capitala celui de al doilea stat bulgar, sunt cunoscuți Teodosie de Târnovo și, mai ales, ucenicul său, patriarhul Eftimie († 1404), care a introdus tradiția isihastă și a compus un *Slujebnic*, fiind deja cunoscut *Sbornikul* de la Vidin (1345). În a doua jumătate a secolului XVIII, cea mai cunoscută personalitate este călugărul Paisie de Hilandar, care, în *Istoria bulgaro-slavică* (1762), se pronunță pentru o Biserică națională a slavo-bulgarilor. Acest spirit este continuat și dezvoltat de Sofroni Vraciansky (1739-1814), care, cu *Kyriakodromion* (sau Nedelnik), comentarii la evanghelii duminicale, tipărit la

Râmnic în 1806, introduce limba bulgară scrisă. După secole de dependență de Constantinopol (din 1393) și după instituirea exarhatului bulgar cu sediul la Constantinopol, în 1870, Biserica Bulgară devine autocefală în 1945, iar în 1953, este restabilită patriarhia (recunoscută în 1961). Din această cauză, teologia slavo-bulgară a depins de traduceri din rusește: *Catehismele* lui Platon în 1844 și al lui Filaret în 1879, *Dogmatica* lui Amfiteatrov în 1869 și cea a lui Macarie Bulgakov, în 1901.

În 1902, ia ființă Seminarul Sfântului Clement de Ohrida, iar în 1923, este inaugurată Facultatea de Teologie din Sofia, cunoscută prin nume ca: Eftimie Sapundjiev, N.Glubokovsky († 1937), A. Rojdestvenski și, mai ales, Ștefan Zankow († 1959), datorită căruia Congresul de Teologie de la Atena (1936) a luat o atitudine favorabilă Mișcării ecumenice în proces de formare. Încurajați de patriarhul Chiril († 1971), el însuși cercetător al istoriei bisericii naționale, câțiva teologi bulgari din epoca modernă sunt cunoscuți pentru contribuțiile lor în diverse domenii: Diulgherov, Zonevschi și T.Koev - în dogmatică, Ivan Panchovsky - în etică, Ep. Nicolai - în liturgică, T. Sabev - în istoria bisericii universale și ecumenism (*The Ortodox Churches in the Wold Council of Churches*, Geneva, WCC, 1996).

Bibliografie

- Jean Meyendorff, *Initiation a la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1975;

- *Proces-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe d'Athènes*, (1936), editor Hamilcar S.Alivisatos, Atena 1939;

- *Proces-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe d'Athènes*, (1976), editor Savas Agourides, Atena 1978;

- A. Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York, 1963;

- J. Meyendorff, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974;

- J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol.II: *The Spirit of Eastern Christendom* (600-1700), The University of Chicago and London, 1974;

- George A. Maloney, *A History of Orthodox Theology Since 1453*, Nordland Publishing Company, Belmont, Mass, 1976;

- Ștefan Zankow, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zwingli-Verlag Zürich, 1946;

- Nicolas Zernov, *Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961;

- Jean Meyendorff, *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, ed.II, Editions du Seuil, Paris, 1960;

- Ioan Rămureanu, „*Cultura teologică ortodoxă*", in *Istoria bisericească universală* (vol. II), 1993, pp. 524-544.

IV. Teologia ortodoxă română

(Vezi: *Teologia ortodoxă română contemporană*, in **Glasul Bisericii** XXX(1971), nr. 1-2, pp. 49-72; versiune franceză, în: *De la Théologie orthodoxe roumaine dès origines à nos jours*, București, 1974, pp. 500-526)

A. Istoria ei pe scurt: etape, opere, teologi

1. Cercetările și studiile recente au confirmat nu numai existența creștinismului în Dobrogea și la nord de Dunăre, în secolele IV-V (Biserica pa-

leocreştină de la Slăveni-Olt şi bazilica creştină de la Sucidava), ci şi o participare activă a Bisericii autohtone la sinoadele ecumenice (Teofil al Gotiei la Niceea, în 325) şi locale (Sardica 343) şi la discuţiile teologice ale vremii. În veacul IV, Biserica din Dacia romanizată a produs ierarhi (episcopii de la Tomis), teologi şi scriitori bisericeşti, a căror faimă a fost recunoscută de marile personalităţi ale Bisericii bizantine şi latine, ca Vasile de Cezareea, care reproduce ştirea adusă de un *martor* din Dacia despre credinţa creştină în această regiune, şi de Ioan Hrisostom. Se cunoaşte, de pildă, contribuţia călugărilor misionari sciţi la discuţiile hristologice (cu formula: *Unus ex Trinitate passus est*), care au format obiectul unui sinod ecumenic (Constantinopol, 553), calculele calendaristice ale lui Dionisie cel Mic, traducerea *Bibliei* în limba gotică de către Wulfila şi, îndeosebi, rolul lui Ioan Casian în legătura dintre principalele centre creştine din Orient şi din Occident. Născut în 365, în Dobrogea, el este, rând pe rând, călugăr la Betleem şi în Egipt, diacon pe lângă Ioan Hrisostom la Constantinopol, preot în Antiohia sau la Roma, ajungând la Marsilia în 416, unde întemeiază o comunitate monastică vestită şi unde moare către 435. Cu scrierile sale *Instituţiile monastice, Convorbirile* şi *Despre Întruparea Cuvântului*, Ioan Casian joacă rolul unui mediator între Orient şi Occident.

2. Această activitate a continuat, concentrându-se în jurul scaunelor episcopale care existau nu numai la Tomis şi în Dobrogea, înainte de Vicina, de unde a fost luat cel dintâi mitropolit al Ţării Româneşti, ci şi în Transilvania (în 1376, se cunoaşte numele arhiepiscopului Ghelasie), unde Papa Grigorie al IX-lea constată în 1234 existenţa unor „pseudo-episcopi schismatici", împotriva cărora cere ajutorul regelui Ungariei. Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei în 1359, la Argeş, în timpul lui Nicolae Alexandru Basarab (1352-1364), prin transferarea episcopului grec Iachint de Vicina (1359-1372), apoi înfiinţarea celei de a doua Arhiepiscopii a Ungrovlahiei, în 1370, la insistenţa patriarhului ecumenic Filotei (1353-1354 şi 1364-1376), adică a mitropoliei Severinului, păstorită de Antim Critopol, precum şi recunoaşterea în 1401, sub Alexandru cel Bun, a Mitropoliei Moldovei cu reşedinţa la Suceava, conduse de mitropolitul Iosif Muşat, au confirmat nu numai vigoarea unor Biserici locale de sine stătătoare, ci şi rolul pe care era chemată să-l joace, în contextul panortodox, Ortodoxia românească. În plus, în secolul XIV, în toate provinciile românilor, marile centre monastice: Prislop, Vodiţa, Cozia, Tismana, Snagov, Neamţ, Moldoviţa, Bistriţa, unele dintre ele fiind întemeiate de Nicodim de la Tismana († 1401) sau de ucenicii acestuia, încep să joace un însemnat rol spiritual şi cultural. Se cunoaşte, de pildă, *Tetraevanghelul* copiat şi decorat de călugărul de la Neamţ Gavriil Uric, în 1429. De aceea, în cursul secolului XV, Bisericile din Ungrovlahia, din Moldova şi din Transilvania intră puternic în circuitul ortodox cu un statut autonom, ceea ce explică revirimentul pentru cultura locală, liturgică şi catehetică şi pentru cea universală. Această stare autonomă şi de forţă culturală este confirmată şi de participarea acestor Biserici la conciliile unioniste ale vremii: Constanţa în 1415, delegaţia Bisericii din Valahia e condusă de boierul Dragomir, iar la Florenţa, în 1438, participă mitropolitul de Suceava Damian († 1451).

3. Despre starea şi cultura Bisericii din Ţara Românească de la începutul secolului XVI dă mărturie preotul Gavriil de la Muntele Athos, într-o scriere cu caracter biografic-istoric, *Viaţa Sfântului Nifon, patriarhul Constantinopolului* († 1508), care a petrecut câţiva ani în Valahia, fiind canonizat în 1518. În această vreme, meditaţia teologică fusese fecundată de creaţia populară care produsese *Legenda Meşterului Manole*, o temă cunoscută în literatura vremii. Legenda exaltă ideea de jertfă personală - la concelebrarea căreia participă domnitorul Radu Negru, Meşterul Manole şi soţia acestuia, Ana - la baza comunităţii creştine, simbolizată prin Mânăstirea Curtea de Argeş, sfinţită la 15 august, 1517. Acum apare nu numai cea dintâi carte imprimată la români (*Liturghierul* slavon al lui Macarie, 1508), ci şi cea dintâi lucrare în care se poate observa un conţinut teologic, adică *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* (1512-1521) *către fiul său Teodosie* (în slavonă), care e o sinteză de elemente de spiritualitate, teologie, etică şi viziune politică. Datorită tipăriturilor sale româneşti făcute la Scheii Braşovului, între 1559-1581, diaconul Coresi de la Târgovişte a impus limba română în Biserică: *Întrebare creştinească* (1561), *Evanghelia cu învăţătură* (1564) şi cea dintâi *Psaltire românească* (1570), două catehisme ortodoxe cu unele idei reformatoare ale timpului, *Cazania a 2-a* (1581), în care e o critică

a calvinismului. Dar cea mai accesibilă operă omiletică a timpului a fost *Evanghelia învățătoare* (omilii) de la Govora-Dealu (1642).

4. Teologia românească din secolul XVI și de mai târziu nu poate fi înțeleasă fără a lua în considerare originea și expresia ei iconografică și arhitecturală. Stilul arhitectural al bisericilor din Țara Românească (Dealu, Argeș, Cozia, Târgoviște sau Mihai-Vodă, din București), al bisericilor de lemn din Transilvania și al bisericilor-mânăstiri din Moldova, construite mai ales sub Ștefan cel Mare (1457-1504), Petru Rareș (1527-1538; 1541-1546) și Alexandru Lăpușneanu (1552-1561), oferă un spațiu liturgic ce indică o anumită concepție ecleziologică. Dar cea mai puternică expresie a acestei teologii iconografice și simbolice o constituie picturile murale și frescele exterioare ale Mănăstirilor din Bucovina și din Moldova: Voroneț, Arbore, Sucevița. Prin această iconografie unică se pun în lumină deja unele din marile coordonate ale Ortodoxiei românești de totdeauna: coincidența dintre istoria bisericească și cea națională, pe de o parte, și dintre acestea și istoria biblică a mântuirii, pe de altă parte. Teologia este nu numai cuvânt, expresie verbală, ci și o icoană, reprezentare simbolică. O Biserică istorică locală a avut geniul și metoda de a crea „analogia" Bisericii cerești și a raiului în simboluri și în imagini; credința creștină a fecundat creația culturală reprezentată de artă și pictură (v. Irineu Crăciunaș, *Bisericile cu pictură exterioară din Moldova*, în rev. „Mitropolia Moldovei și Sucevei", 1969, nr. 7-8, pp. 406-444; 1970, nr. 3-6, p. 133 și nr. 9-10, pp. 480-520).

5. Sinodul de la Iași (1642) confirmă vigoarea Bisericii locale din Moldova și rolul acesteia în politica interortodoxă. În fond, sinodul a fost posibil datorită lui Vasile Lupu (1634-1653), figură de mare prestigiu în întreaga Ortodoxie, prin legăturile sale cu Ierusalimul și cu Epirul, care clădește Biserica „Sfinții Trei Ierarhi" din Iași, în jurul căreia înființează o școală superioară de teologie. Născut în Moldova din neamul Movileștilor, educat la Lvov și la Sorbona, Petru Movilă (1596-1646) devine mitropolit al Kievului (1633-1644), unde înființează Academia teologică, după modelul școlilor latine, cu scopul de a împiedica convertirea la catolicism a ortodocșilor din Polonia și din Ucraina. Împreună cu Mitrofan Critopulos și cu Meletie Sirigul, Petru Movilă participă la Sinodul convocat de patriarhul Chiril Contari (Constantinopol, 1638), în vederea condamnării *Mărturisirii* lui Chiril Lucaris (1572-1638), publicată la Geneva în 1629. În 1640, el însuși convoacă un Sinod la Kiev și scrie în latină o *Mărturisire Ortodoxă* pe care o prezintă apoi Sinodului interortodox de la Iași (mai-septembrie 1642), întrunit la cererea patriarhului Partenios, pentru a confirma condamnarea *Mărturisirii* lui Chiril Lucaris, acceptată de Sinodul de la Constantinopol (1638). *Mărturisirea Ortdoxă* era destinată să facă parte din actele Sinodului de la Iași. Meletie Sirigul, deja cunoscut în Biserica românească, ar fi tradus textul în grecește, amendând ulterior unele părți. Se crede că Petru Movilă n-ar fi acceptat părțile îndreptate propuse de Sirigul, de aceea ar fi scris *Micul Catehism* (Kiev, 1645). Cu toate acestea cei patru ierarhi răsăriteni au acceptat, în 1643, *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă, în forma îndreptată, publicată în 1667, devenind, cu timpul, unul din principalele texte simbolice ortodoxe. Versiunea română a fost făcută în 1691, iar cea slavonă a fost publicată în 1696.

6. Cultura teologică a vremii este dominată de mitropoliții Varlaam (1632-1653), contemporan cu Petru Movilă și Dosoftei († 1693), care se exprimă ca teologi în lucrări de prim rang. Varlaam scrie *Carte românească de învățătură* (Iași, 1643), care s-a bucurat de o largă circulație, *Răspuns la catehismul calvinesc* (Suceava, 1645) - catehismul calvinesc fusese publicat la Alba Iulia în 1640 - și *Șeapte Taine a Besearecii* (Iași, 1644). Dosoftei scrie *Psaltirea* în versuri (1673) și traduce *Mărturisirea de credință* a lui Ghenadie Scolarios (1454), încercând, pentru prima oară, să fixeze în românește terminologia teologică ortodoxă. Dosoftei are marele merit de a fi introdus limba română în Liturghie prin *Liturghier* (tradus în 1679, tipărit în 1683). De asemenea, el a fost recunoscut ca îndrumător al ortodocșilor din Polonia, cu care Biserica Română a întreținut bune relații (în 1925 mitropolitul Vladimir al Poloniei a fost hirotonit de Patriarhia Română).

Cu mitropoliții Varlaam și Dosoftei, teologia locală din secolul XVII face cea dintâi încercare programatică de a-și găsi stilul și vocabularul propriu, de a se debarasa de rigiditățile slavismului și ale bizantinismului care o influențaseră, rămânând, totuși, fidelă Tradiției ortodoxe. Este adevărat că mai multe secole (XIV-XVI), limba slavonă, apoi, latina și greaca, au fost folosite, fie în cancelaria

domnească, fie în literatura bisericească, sfera de influență slavo-bizantină fiind, astfel, foarte largă. Limba slavonă a fost folosită în cult, dar niciodată nu a jucat rolul de limbă vorbită. De altfel, încă de timpuriu, s-au făcut traduceri din slavonă în limbile vorbite ale Bisericilor locale: bulgară, sârbă, română, rusă. Influența bizantină a pătruns datorită legăturilor cu marile centre culturale și spirituale ale Ortodoxiei: Ierusalim, Athos, Sinai, unde prezența românească este cunoscută prin donații, ajutoare și construcții.

7. În această mișcare de menținere a ecumenicității ortodoxe pe teritoriul românesc, în perioada postbizantină, dar și de modelare a unei Ortodoxii locale românești, un mare rol au jucat școlile superioare și academiile teologice de pe lângă Mitropolii: cea de la Târgoviște, creată de Matei Basarab (1632-1654); cea de la Trei Ierarhi din Iași, creată de Vasile Lupu (1634-1653), după modelul celei de la Kiev, inaugurată de Varlaam în 1640; cea de la Mânăstirea Sfântul Sava din București, creată în 1680 sub Șerban Cantacuzino (1678-1688) și reorganizată de Constantin Brâncoveanu (1688-1714). Un factor decisiv în acest proces au fost traducerile biblice în românește, cu caracter epocal: *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), tradus de mitropolitul Ștefan al Transilvaniei, *Biblia de la București* (1688), tradusă de Radu și Șerban Greceanu, cu contribuția stolnicului Constantin Cantacuzino. În plus, cadrul intelectual al acestei mișcări fusese marcat de doi erudiți de cultură bizantină și europeană, educați la Academia teologică a Patriarhiei de Constantinopol: spătarul Nicolae Milescu (1636-1708), care publică un *Enchiridion* (Stockholm, 1667), în care dezbate doctrina euharistică în contextul controversei dintre catolici (janseniști) și protestanți, în Franța; Dimitrie Cantemir (1673-1723), care scrie *Divanul* sau *Gâlceava înțeleptului cu lumea* (Iași, 1698, în greacă și în română), *Descriptio Moldaviae* și *Loca obscura* (în *Catehismul* lui Teofan Procopovici).

8. Ceea ce orașul Iași a fost sub Vasile Lupu, același lucru ajunge orașul București sub Constantin Brâncoveanu: un mare centru cultural și teologic interortodox. Constantin Brâncoveanu atrage, la București, nume de prestigiu: Hrisantis Notaras, patriarhul Ierusalimului, Antim din Georgia, Maximos Peloponezianul și Atanasie (Dabbas) al Antiohiei. Antim Ivireanul († 1716), care publică o serie de lucrări teologice în tipografia grecească de la Snagov și scrie o colecție de *Didahii*, ia apărarea lui Ioan Cariofil, rectorul Academiei Patriarhiei din Constantinopol, care refuza să accepte, în loc de *prefacere* (metaboli), *transsubstanțiere* (metousiosis), termen folosit de Dositei în *Mărturisirea* sa (introdus de Meletie Sirigul în *Mărturisirea* lui Petru Movilă). Această școală de cultură teologică este întărită de Nicolae Mavrocordat, cu vestita sa bibliotecă de la Mânăstirea Văcărești, și de Mitropolitul Grigorie al IV-lea Dascălul (1765-1854).

9. Cu toate că sinodul convocat de Atanasie Anghel, în 1700 a forțat crearea unei Biserici (formate din clerici) unite cu Roma în Transilvania, misionarismul catolic a rămas neputincios în fața rezistenței ortodocșilor, siliți să se refugieze în Austro-Ungaria. Mișcarea condusă de Sofronie devine un simbol al luptei ortodocșilor din Ardeal pentru identitatea lor etnică, culturală și confesională. Școala Ardeleană condusă de corifei uniați educați la Viena și la Roma, Samuil Micu (1754-1806), Gheorghe Șincai (1754-1816), Petru Maior (1754-1821), are meritul de a fi demonstrat originea latină și apartenența etnică romană a poporului român, împotriva concepțiilor unor istorici sași și unguri care negau acest adevăr istoric.

10. Două centre de fermentare teologică sunt cunoscute în a doua jumătate a secolului XVIII: Putna și Neamț. Școala de la Putna este întemeiată de Iacob Putneanul, ca episcop de Rădăuți (1745-1750), și condusă, după 1750, de arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu († 1778), care a scris *Istoria Mânăstirii Putna* (1761). Renașterea monastică și filocalică de la Neamț este legată de numele lui Paisie Velicicovski († 1794), născut în Poltava (Ucraina), călugăr la Athos, care se instalează, apoi, la Neamț, unde traduce din greacă în slavonă *Filocalia (Dobrotoliubie)*. Datorită acestui curent, teologia patristică, spiritualitatea isihastă și literatura ascetică ortodoxă reintră în viața Bisericilor din Moldova și, mai ales, din Rusia, unde teologia fusese invadată de scolastica provenită de la școlile latine din Polonia.

11. Înființarea seminariilor teologice de la: Mânăstirea Socola din Iași, 1804; Sibiu, 1811; Arad, 1892; București („Central"), 1834; Buzău, 1836; Curtea de Argeș, 1836; Râmnicu-Vâlcea, 1837; București („Mitropolitul Nifon"), 1872, a dat un mare avânt literaturii ortodoxe cu caracter

didactic și pastoral. Ierarhi de mare capacitate intelectuală și organizatorică au contribuit la dezvoltarea culturii teologice din această perioadă: mitropolitul Moldovei Veniamin Costachi (1768-1846), care traduce, scrie sau publică o serie de lucrări de mare valoare: *Kiriakodromion*-ul - omilii duminicale - lui Nichifor Teotokis (tradus și publicat în mai multe rânduri) - 1810 și 1811, la Neamț, *Comentarii la Epistolele Sfântului Pavel* de Teofilact al Ohridei (publicate între 1904-1906 de episcopul Atanasie Mironescu), *Scara* lui Ioan Scărarul, în 1814, *Catehismul* mitropolitului Platon al Moscovei (1839), *Pidalionul* (1844), *Istoria bisericească* a lui Teodoret de Cyr; Melchisedec Ștefănescu (1822-1842), episcop de Roman, membru al Academiei, care compune cel dintâi manual superior de *Teologia dogmatică a Bisericii Ortodoxe* (Roman, 1855) și scrie *Papismul și starea actuală a Bisericii Ortodoxe din România* și *Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul*; mitropolitul Grigorie al IV-lea Dascălul, al Ungrovlahiei (1824-1834), a făcut numeroase traduceri: *Dogmatica* lui Ioan Damaschin (1805), *Tâlcuirea la cele patru Evanghelii*, de Teofilact (1805), *Epistola Patriarhului Fotie către patriarhii Orientului* (1832), *Mărturisirea lui Petru Movilă* (1827), *Despre purcederea Sfântului Duh*, de Iosif Vriene (1832), *Patericul* (ed. a 3-a, 1832); Andrei Șaguna (1809-1873), copreședinte al Adunării Naționale de la Blaj (mai, 1848), fondatorul „Astrei" (1861), autorul *Statutului Organic*, promulgat în 1869, care scrie *Istoria Bisericii Ortodoxe Răsăritene Universale* (două volume, Sibiu, 1860), *Compendiu de drept canonic* (1868), *Enchiridon* - canoane comentate (1871); cronicarul Naum Râmniceanul (1764-1838), cunoscător al manuscriselor grecești.

12. Câteva evenimente politice importante au marcat trecerea spre a doua jumătate a secolului: mișcarea de la 1848, la care au participat ortodocși uniați, împotriva anexării Transilvaniei la Ungaria; reînființarea „Mitropoliei Române a Transilvaniei", obținută de Andrei Șaguna; Unirea Principatelor Române, sub Alexandru Ioan Cuza, în 1859, secularizarea averilor mânăstirești în 1864, când s-a făcut și trecerea seminariilor teologice sub administrația învățământului public. Dar cel mai semnificativ eveniment în această perioadă este înființarea facultăților de teologie în mai toate provinciile românești: Iași, 1860-1864; Cernăuți, 1875; București, 1881-1883 (integrată în Universitate între 1890-1948); Academia Teologică din Sibiu (1811) devine Facultate în 1943. Concomitent, apar reviste bisericești și teologice: „Telegraful român" (1853), „Biserica Ortodoxă Română" (1874), „Candela" (1882), „Revista teologică" (1907). Desigur, recunoașterea autocefaliei Bisericii Române, la 25 aprilie, 1885, constituie un moment decisiv în istoria Ortodoxiei românești.

13. În această perioadă de tranziție, teologia română depinde de traduceri, mai ales din acei teologi ruși care scriseseră după modele apusene. Așa se face că influențele scolasticii occidentale se vehiculează la noi prin intermediul traducerilor de autori ruși, la rândul lor, debitori unor teologi greci, care au predat în Rusia (de pildă Eugenios Bulgaris (1717-1806) și Nikifor Teotokis (1736-1800), introducând acolo ideile renașterii apusene. Pot fi date ca exemplu, în afară de *Kiriacodromionul* lui Nikifor Teotokis (tipărit în formă revizuită în 1960 de patriarhul Justinian) și de *Catehismul* lui Platon al Moscovei și al lui Teofan Procopovici, *Manualele de teologie dogmatică* de Macarie Bulgakov (traducere din franceză de Gherasim Timuș, în 1885 și 1887), de Silvestru de Canev (5 vol. 1889-1906) și de Petre Svetlov (trad. de Serghie Bejan și de Constantin Tomescu, 1935). Același lucru se poate spune și despre unele traduceri din teologia greacă. Cel mai cunoscut teolog grec din epoca modernă la noi este Hristu Andrutsos prin *Dogmatica* (traducere de D. Stăniloae, Sibiu, 1930) și *Simbolica* (traducere de Iustin Moisescu, Craiova, 1955).

14. Dar momentul apariției unei teologii locale originale nu va întârzia. Un merit indiscutabil în această operă revine ctitorilor învățământului teologic superior, mai ales prin cursurile și prin manualele lor universitare. Astfel, ceea ce a fost pentru liturgică Vasile Mitrofanovici († 1888), aceea a fost pentru teologia Vechiului Testament Vasile Tarnavschi († 1914), pentru cea a Noului Testament, Vasile Gheorghiu (1872-1959) și Haralambie Rovența; pentru teologia morală, Iuliu Scriban (*Curs de teologie morală*, 1921) și Atanasie Mironescu; pentru istoria bisericii universale, Eusebiu Popovici (1838-1922; *Istoria universală bisericească*, în germană, publicată în trei volume, reeditată și tradusă de A.Mironescu (4 vol. 1925-1928); pentru dreptul bisericesc, Valeriu Șesan (*Convocarea sinodului ecumenic*, 1973) și Constantin Clementie Popovici (1846-1938); pentru teologia fundamentală, Vasile Găină; pentru

patristică, Cicerone Iordăchescu (*Istoria literaturii creştine*, 3 vol. 1934-1940); pentru Istoria Bisericii române, Nicolae Dobrescu (1875-1914), Simeon Reli, Şt. Lupşa şi Nicolae M. Popescu; pentru pastorală şi omiletică, Petru Vintilescu, Grigorie Cristescu şi D.Belu; pentru teologia dogmatică şi simbolică Ioan Mihălcescu, pentru misiologie şi ecumenism, Vasile Ispir.

15. Profesor de dogmatică la Facultatea din Bucureşti (1904-1939), mai târziu mitropolit al Moldovei, Irineu Mihălcescu a fost cel mai renumit şi cel mai fecund teolog român din primele decenii ale secolului, cunoscut îndeosebi prin: *Thesauros tes Orthodoxias* (Leipzig, 1904), în care publică şi comentează textele dogmatice ale sinoadelor ecumenice şi mărturisirile de credinţă ortodoxe; ***Dogma Soteriologică*** - curs despre Taine - Bucureşti, 1926-1928; ***Compendiu de teologie simbolică*** (1904), tradus în franceză: ***La Théologie Symbolique au point de vue de L'Église Orientale***, Bucarest-Paris, 1932; ***Teologia luptătoare***, 1941. În 1937, împreună cu Paraschiv Angelescu, el editează cel mai estetic ***Liturghier*** modern, cu stampe şi vignete în stil neobizantin, create de pictorul George Rusu. Lucrări cu caracter dogmatic mai publicaseră Ştefan Saghin (***Dogma întrupării***, 1902 şi ***Dogma soteriologică***, 1903) şi Vasile Loichiţă (***Patriarhul Chiril Lucaris***, Caransebeş, 1912, ***Numirile biblice ale lui Dumnezeu***, 1927).

16. În această perioadă de formare a teologiei şi Ortodoxiei româneşti, este cunoscut un alt grup de fondatori, personalităţi bisericeşti, erudiţi şi intelectuali care au fost consacraţi ca membri de onoare, activi sau corespondenţi, ai Academiei Române: episcopul de Huşi şi Roman, Melchisedec Ştefănescu (1822-1892), uniţii Timotei Cipariu (1805-1887) şi Ioan Micu Moldovan 1833-1915); episcopul de Caransebeş, Nicolae Popea (1826-1908); preotul Simeon Florea Marian († 1907); mitropolitul Transilvaniei, Vasile Mangra (1850-1918); mitropolitul primat, Atanasie Mironescu (1858-1931); profesorii Nicolae Dobrescu (1875-1914), Ilarion Puşcariu (1852-1922), Ioan Lupaş (1880-1967), Nicolae Popescu (1887-1963), Gheorghe Ciuhandru (1875-1948), Vasile Gheorghiu († 1959), Grigorie Pişculescu - Gala Galaction (1879-1961) - care a tradus *Biblia* în 1936-1938 cu Vasile Radu (1887-1940), Ştefan Meteş (n.1887), Nicolae Colan (1893-1967).

17. Roadele eforturilor teologice din acest început de veac se concentrează în jurul a câtorva evenimente de prim ordin:

a) Colecţiile teologice şi patristice, de pildă: ***Colecţia teologică*** (1927-1928), îngrijită de Ioan Mihălcescu, Matei Pâslaru şi G.N. Niţu; ***Vechea literatură creştină*** (Iaşi, 1933), sub răspunderea lui Cicerone Iordăchescu; ***Seria teologică*** (Sibiu, 1933) patronată de mitroplitul Nicolae Bălan (1882-1955), care a participat la conferinţa *Creştinismul practic* („Viaţă şi Acţiune") de la Stockholm, în 1925. În seria teologică apar numeroase lucrări de valoare excepţională, ca de pildă: ***Epicleza euharistică*** (1933), de Nicolae Popovici (1903-1960) şi ***Antropologia paulină*** (1940), de Grigorie Marcu; ***Biblioteca părinţilor bisericeşti*** (Râmnicu-Vâlcea, 1935), de Matei Pâslaru; *Izvoarele Ortodoxiei* (Bucureşti, 1938), de D. Fecioru şi Olimp Căciulă.

b) O nouă şi completă literatură misiologică apărută între 1925 şi 1935, opera episcopului Grigorie Comşa de Arad (1889-1935), cea mai importantă lucrare din această serie fiind *Manualul de sectologie* de P. Deheleanu, (1909-1979). În acest gen de literatură a scris şi Ilarion Felea (1903-1961), care a compus un *Catehism ortodox*.

c) Convorbirile teologice cu anglicanii, de la Bucureşti, în 1935, cu sprijinul şi cu participarea directă a patriarhului Miron Cristea, în urma cărora Patriarhia Română a recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane.

d) Mişcarea „apostolatului social", iniţiată de societatea „Renaşterea", din Craiova, promovată de cercul de studii social-creştine „Solidaritatea" şi de revista „Solidaritatea", din 1920. Etica socială creştină, personală şi colectivă devine obiectul principal al studiilor întreprinse de Şerban Ionescu.

e) Traducerile şi studiile biblice noi, de care este legat numele patriarhului Nicodim (1864-1948): *Noul Testament*, 1924, 1926, 1931; ***Psaltirea***, 1927; ***Biblia ilustrată***, 1936; ***Biblia***, 1944.

Cel dintâi congres al facultăţilor de teologie ortodoxă (Atena, 29 nov.- 6 dec., 1936) constituie un moment de prestigiu pentru Ortodoxia românească, nu numai în termeni de participare, ci şi de contribuţie teologică. Destul este a aminti aici numele celor care au reprezentat cele trei facultăţi de teologie din România: arhimandritul Scriban, Vasile Gheorghiu, Valerian Şesan, Şerban Ionescu, Theodor M. Popescu, Vasile Ispir, P. Vinti-

lescu, H. Rovenţa, Ioan Savin, G.Cristescu, Iustin Moisescu, Nicolae Colos. Congresul a fost dominat de teza lui George Florovski despre influenţele exterioare apusene asupra teologiei ortodoxe, după căderea Constantinopolului, şi despre revenirea la elenism, care ar fi o categorie permanentă a gândirii ortodoxe. Or, tocmai împotriva „reelenizării" cu orice preţ a teologiei locale se ridică şcoala românească (prin vocea lui Savin). Momentul 1936 este, aşadar, extrem de important, deoarece este pentru prima oară în epoca modernă când Ortodoxia românească îşi afirmă dreptul la identitatea ei spirituală şi culturală, păstrând catolicitatea ei panortodoxă. Această viziune a fost inspirată de geniul patriarhului Miron (1868-1939), care a înfiinţat Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America (28 aprilie 1928) şi Misiunea Ortodoxă Română de la Ierusalim, în 1935.

18. Acum începe perioada de cristalizare a Ortodoxiei româneşti, care a fost în mod direct favorizată de mediul intelectual şi filozofic creat de reprezentanţii culturii naţionale din această epocă precum: Vasile Pârvan (1882-1927) - *Getica. O preistorie a Daciei*, 1926; Nicolae Iorga (1871-1940) - *Istoria Bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor*, 1932 şi *Concepţia românească a Ortodoxiei*, 1940; C.C. Giurescu, *Istoria Românilor*, ed. a V-a; Silviu Dragomir (1888-1962), marele istoriograf al Bisericii din Transilvania; etnologi: S.Mehedinţi, *Creştinismul românesc*, 1941; scriitori-filozofi: Lucian Blaga (1895-1961) - *Spaţiul mioritic*, 1936; *Trilogia culturii*, *Gândirea românească în Transilvania în secolul XVIII*; Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului* (1940); Mircea Eliade, studiile de istoria religiilor şi despre sensul spiritual al simbolurilor, publicate în jurul revistei „Zamolxis", 1939-1942.

19. O parte din „generaţia 1936" a continuat să joace un rol determinant, făcând legătura între vechile facultăţi de teologie şi institutele teologice organizate după 1948, la Bucureşti şi la Sibiu. La Sibiu, se remarcă, prin studii serioase şi originale: Dumitru Belu (1902-1980): *Despre iubire*, *Păcatul originar la Origen*, *Împărăţia lui Dumnezeu şi Biserica*, *Sfinţii Părinţi despre trup*. *Tragicul în cadrul teologiei morale* (în „Mitropolia Banatului", 1967, nr.9-12); Isidor Todoran († 1906), coautor al *Manualului de dogmatică şi simbolică* (1958), *Bazele axiologice ale binelui*. *Tehnică şi spirit*, *Eros şi agape*. *Starea paradisiacă a omului şi cea de după cădere*. *Botezul ereticilor*. *Dumnezeu în teologia lui Karl Barth*; Nicolae Mladin, (1914-1986); Samuil Micu Clain. *Teologul*, Sibiu, 1957; *Studiu de Teologie morală*, 1969; Corneliu Sârbu, *Misionarismul laic*, 1944; D. Călugăr, *Catehetica*, 1984. Milan Şesan, care a publicat (în germană, în 1969) o sinteză a istoriei Bisericilor creştine, după 1054, este coautor, cu Ioan Rămureanu şi cu Teodor Bodogae, al Manualului de *Istorie bisericească universală* (ediţia a 2-a, 1975) şi autor a numeroase studii despre: periodizarea în istoria bisericească, Ortodoxia, Bizanţ şi Roma, slavii, creştinismul şi Roma, Uniaţia, Husiţii şi Ortodoxia; Teodor Bodogae, *Contribuţii istorice în legătură cu Sinodul de la Iaşi*, Sibiu, 1943; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 3 vol, Bucureşti, 1980-1981; *Dicţionar al teologilor români*, editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1996. M. Păcurariu a descoperit structurile ortodoxe ale creştinismului vechi românesc din Transilvania şi a reafirmat unitatea de limbă, de cultură şi de spiritualitate între toate provinciile ţării încă de la începutul acestui creştinism; Prof. Ioan Mihălţan, *Preoţia Mântuitorului Iisus Hristos şi preoţia bisericească*, 1984.

20. La Bucureşti, întâlnim, mai întâi, numele lui Teodor M.Popescu (1893-1973), coautor al *Istoriei bisericeşti universale* (Bucureşti, 1956). T.M. Popescu a lăsat studii inegalabile despre teologia istoriei, *Rolul istoriei în înţelegerea creştinismului*, Bucureşti, 1927, despre istoria creştinismului primar, a Schismei (1054), a sinoadelor ecumenice şi a conciliilor unioniste, despre problema stabilirii datei Paştilor şi despre textele simbolice ortodoxe, promulgate după 1054. Cea mai importantă lucrare a sa este *Enciclica Patriarhilor răsăriteni, din 1848* (traducere şi studiu introductiv, Bucureşti, 1935). El a jucat rolul de punte între două epoci din istoria învăţământului teologic românesc contemporan. (Vezi Gheorghe I. Moisescu, *In memoriam Teodor M. Popescu, Almanah 1974"* - Parohia română din Viena, Viena, 1974).

21. Iată alte nume strălucite: Petru Vintilescu, *Spovedania şi duhovnicia*, 1939; *Funcţia eclesiologică şi comunitară a Liturghiei*, 1946, care a participat la Conferinţa Ortodoxă de la Moscova, din iulie 1948 în calitate de decan al Facultăţii de Teologie din Bucureşti şi care a publicat un complet comentariu teologic al ritualului Vecerniei, Utreniei şi Liturghiei, *Liturghierul explicat*, Bu-

curești, 1972; Ioan Coman, *Teoria logosului în Apologiile Sfântului Iustin Martirul*, București, 1942; *Problemele de filozofie și literatură patristică*, 1944; *Patrologie*, 1956; *Tradiția în lumina Sfinților Părinți*, 1956; *Patrologie* vol.I-III, 1984-1988, care a prezentat, la Conferința de la Moscova (1948), un amplu studiu despre *Biserica Ortodoxă și Mișcarea Ecumenică* (publicat în „Ortodoxia", nr.1-2, 1962), a readus în prim plan importanța teologilor și scriitorilor creștini din perioada patristică din Dobrogea, iar, împreună cu Liviu Stan și cu Mircea Chialda, a făcut cunoscute la noi istoria și doctrina veterocatolicismului; N.Chițescu, coautor al manualului de dogmatică și simbolică (1958), fost membru al Comisiei Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți; Teoria recapitulării (anakefalaiosis) la Sfântul Irineu; Biserica - Trupul tainic al Domnului; Ortodoxie și protestantism; Întrupare și răscumpărare; Despre dezvoltarea dogmelor; Însemnătatea mărturisirilor de credință; Mișcarea ecumenică; Paradigmele divine; Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească*). Liviu Stan (1910-1973), doctor „honoris causa" al Facultății de Teologie din Salonic (1971), a scris *Mirenii în Biserică* (Sibiu, 1939), lucrare unică în teologia ortodoxă și a studiat noțiunile de bază ale dreptului canonic: autonomie, autocefalie, tradiție pravilnică, instituție și instituționalizare, succesiunea apostolică; Orest Bucevschi († 1992), coautor al *Învățăturii de credință ortodoxă* (1952); Ene Braniște, *Teologia icoanelor*, 1952; *Liturgica specială*, 1985; *Liturgica generală*, 1993; Petru Rezuș (n.1913), *Tradiția dogmatică ortodoxă, Despre Duhul Sfânt, Angelologia ortodoxă*, 1975; C. Pavel, *Teologia morală ortodoxă*, 1980.

22. Desigur, personalitatea dominantă a teologiei românești, de la 1930 încoace, este Părintele profesor Dumitru Stăniloae (1903-1993). El nu numai că a abordat toate subiectele teologiei dogmatice după criteriile creatoare ale patristicii, dar a cristalizat în sinteze originale și reprezentative experiența Ortodoxiei într-o epocă de dialog teologic ecumenic (v.eseul nostru *Omagiu Părintelui Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani*, în „Ortodoxia" XXX, 1978, nr. 4, pp. 638-647).

Este imposibil de a enumera aici studiile sale, dar le menționăm pe cele mai importante: *Viața și activitatea Patriarhului Dositei al Ierusalimului* - teză de doctorat, 1928; *Dogmatica* lui Hr. Andrutsos (traducere), Sibiu, 1930; *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1940; *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943; *Catolicismul de după război, Filocalia*, traducere și comentariu, în 12 volume, 1940-1991; coautor al manualului de *Teologia dogmatică și simbolică* (1958); *Spiritualitate ortodoxă* (1981), *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (1987), *Studii de teologie dogmatică* (1991).

D. Stăniloae a scris *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (3 vol. 1978), un tratat clasic în literatura ortodoxă. O serie de lucrări sunt publicate în afară: *Mistagogia lui Maxim Mărturisitorul* (în greacă), Atena, 1973; *Romanian Essays in Spirituality and Theology*, Londra, 1971, editor A.M. Alchin; *Dieu est amour* (Labor et Fides, Geneva, 1980). „Doctor honoris causa" al Facultății de Teologie din Salonic (în 1976) și din Sibiu (1993), membru al Academiei Române (1990), D.Stăniloae rămâne nu numai arhitectul teologiei române contemporane, ci și unul dintre cei mai mari teologi ai secolului XX.

23. Patriarhului Justinian (1901-1977) i se datorează unele inițiative cu caracter istoric: în domeniul catehetic, alcătuirea de către o comisie a *Învățăturii de credință creștină ortodoxă* (București, 1952); în domeniul misionar, canonizarea sfinților români (1955); în domeniul didactic, publicarea manualelor pentru institutele teologice (*Istoria Bisericii Române*, 2 vol., 1957-1958, de Gheorghe Moisescu, Ștefan Lupșa și Alexandru Filipașcu, *Istoria Bisericească universală*, 1956, de T.M. Popescu, Teodor Bodogae și George Stănescu; *Teologia Dogmatică și Simbolică*, 2 vol., 1958, de N. Chițescu, Isidor Todoran și I.Petreuță).

Teologia română a fost orientată de către patriarhul Iustin († 1984), el însuși profesor de teologia Noului Testament (*Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera lui Ioan Hrisostom*, București, 1942; *Activitatea Apostolului Pavel la Atena*, Iași, 1946; *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955), specialist în teologia patristică (*Evagrie din Pont*, Atena, 1937) și cunoscător al teologiei bizantine și grecești (*Simbolica* de Hr. Andrutsos, traducere, Craiova, 1956), în câteva direcții principale: înrădăcinarea patristică, prin publicarea unei colecții (prevăzute în 100 de volume) de traduceri din părinții și scriitorii bisericești (cel dintâi volum, care cuprinde: „Scrierile

Părinţilor apostolici", traducere D. Fecioru, a apărut în 1979); promovarea cercetărilor teologice cu caracter monografic şi a tezelor de doctorat continuarea „apostolatului social" într-o nouă versiune.

Sub patriarhul Teoctist (din 1986), s-a continuat seria traducerilor din colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti", au fost tipărite în noi ediţii: *Liturghierul* (1987 şi 1992), *Apostolul* (1988), *Molitfelnicul* (1992), *Arhieraticon* (1993), ediţia jubiliară a *Bibliei* de la Bucureşti (1688-1988). Scrierile, mesajele şi cuvântările patriarhului Teoctist au fost publicate în colecţia: *Pe treptele creştine*, între 1982-1995, în 10 volume.

Un fapt remarcabil în ultimele decenii a fost acela că tot mai mulţi ierarhi s-au consacrat studiilor de teologie dogmatică şi ecumenică. Alături de nume consacrate, dintre profesorii de la Facultăţile de Teologie din Bucureşti şi din Sibiu, se poate distinge grupul care şi-a făcut cunoscută poziţia şi contribuţia prin studii, cărţi şi lucrări originale. Seria de teze de doctorat susţinute în specialitatea Teologia dogmatică, în ţară şi în afară, constituie cea mai bună probă despre valoarea Ortodoxiei române contemporane (Vezi: C. Galeriu, *„Sinteză a teologiei ortodoxe române contemporane", Ortodoxia românească*, EIB, 1992, pp. 234-265).

24. Din anul 1990, Facultatea de Teologie a fost reintrodusă în Universitatea publică şi cu aceasta misiunea şi programul ei au căpătat o nouă orientare. Proliferarea facultăţilor de teologie, noua încadrare a lor instituţională şi administrativă n-a lăsat timp profesorilor să publice prea mult şi să înnoiască metodele de predare şi de comunicare a teologiei în noul context cultural. Este foarte greu să fie evaluate opera (nu prea bogată) şi originalitatea teologilor de azi, mai ales că tot mai multe generaţii şi tendinţe se întrepătrund şi se suprapun.

25. Cele mai relevante *priorităţi*, în prezent, ar fi:

Examinarea şi „receptarea" principalelor contribuţii teologice româneşti - de la cele mai vechi până la cele moderne - constituie un subiect capital. Literatura teologică română este importantă şi merită să reţină atenţia cercetătorilor şi cititorilor. Nu este vorba doar de a scrie o istorie a teologiei române, ci de a-i recunoaşte pe teologii de autoritate în epoca lor, pe acei foarte mari profesori în privinţa metodei lor şi a temelor pe care le-au abordat.

Cercetările unor mari teologi sunt adevărate izvoare ale gândirii contemporane, prin profunzimea şi prin modernitatea lor. Ioan-Irineu Mihălcescu (1874-1948) alcătuieşte cea dintâi *Simbolică modernă în literatura română*; Teodor Popescu (1893-1973), unul dintre teologii de profundă erudiţie din epoca modernă, citat frecvent în străinătate pentru analiza originală a raportului dintre creştinism şi cultură, a scos în evidenţă structura „catolică" a Tradiţiei ortodoxe; Petre Vintilescu (1887-1974) a abordat subiecte ca: teologia sacramentală şi liturgică, dimensiunea eclezиologică a Liturghiei, cu mult înainte de teologii ruşi din diaspora. *Liturghierul explicat* este o carte unică în literatura liturgică; Nicolae Popovici (1903-1960) a scris o lucrare originală despre *Epicleza euharistică*; Şerban Ionescu (1887-1957) şi Vasile Ispir († 1975) au introdus pe agenda teologiei subiecte noi: etica şi pastorala socială, economia, misiunea şi evanghelizarea, ecumenismul, autoritatea civilă etc.La fel, Petre Deheleanu, cu *Manualul de sectologie*.

Să amintim câţiva autori ale căror contribuţii originale pot fi reţinute oricând într-o antologie a teologiei române: Dumitru Belu († 1980) care, cu *Aspecte fundamentale ale etosului creştin, Despre iubire* (Timişoara, 1945), cu *Tragicul în teologia morală* a dat eticii creştine, ce alunecase spre moralism, adevărata ei dimensiune privind modul de viaţă creştin - nu teorie, ci trăire; Benedict Ghiuş a redescoperit valoarea imnologiei liturgice pentru exprimarea dogmatică; Olimp Căciulă, dogmatistul care a scris cea dintâi sinteză, exhaustivă la timpul ei, dar până azi de mare valoare, despre Euharistie ca Jertfă şi ca Taină; Ioan Coman a interpretat în mod excepţional teologia apologeţilor şi cea a părinţilor capadocieni, raportul dintre revelaţia creştină şi cultura greacă, epistemologia şi antropologia patristică, hristologia din epoca sinoadelor ecumenice. Cu publicarea *Patrologiei* (Bucureşti, 1984, vol. I; 1985, vol. II; 1989, vol. III), cel dintâi tratat de teologie, scris la noi după metodele moderne şi într-o limbă română aleasă, Ortodoxia românească se reîntâlneşte cu unul dintre „clasicii" săi.

Numele acestora, ca şi ale altora din epoca mai veche: Atanasie Mironescu, Dragomir Demetrescu, Vasile Găină, Vasile Gnichiţă, Nicolae Bălan, Ion Savin, Ion Saghin, Nicolae Cotos şi din epoca modernă: Grigorie Cristescu (1895-1961), Milan

Şesan († 1981), Liviu Stan († 1973), Isidor Todoran († 1985), Nicolae Chiţescu († 1991), pot fi citate anume pentru contribuţiile lor remarcabile. Unele dintre operele acestora constituie referinţe bibliografice indispensabile, (de pildă, *Răscumpărarea în imnografia ortodoxă*, de părintele Benedict Ghiuş).

Teologia ortodoxă română a rămas deci, surprinzător, încă neexplorată până acum. Este urgent de aceea să se prevadă în programa pentru învăţământul teologic studierea tradiţiei teologiei româneşti, pentru ca, astfel, studenţii să înveţe să compare nu numai diverse opinii, ci şi diverse metode de a face teologie. O antologie de teologie românească veche şi nouă, care să arate cât de mult are de oferit tradiţia locală, ar fi un instrument extrem de util în acest efort de „receptare" pozitivă, directă, a principalelor contribuţii teologice proprii.

Rolul factorului etnic şi al culturii naţionale în teologie este un alt subiect principal. În ultimele decenii, subiectul a fost abordat din diverse perspective, mai ales, în cadrul dezbaterilor privind criteriile autocefaliei bisericeşti în situaţie de diaspora. El a fost înscris şi pe agenda Congresului şcolilor de teologie de la Atena, în 1976. Subiectul a fost reluat recent cu ocazia celor două aniversări: 110 ani de autocefalie şi 70 de ani de patriarhat. Evenimentele, evocate în sesiunea solemnă a Sinodului (28 octombrie, 1995), în prezenţa patriarhului ecumenic de Constantinopol Bartholomaios I şi a altor patriarhi şi şefi de Biserici ortodoxe, au adus, din nou, în prim plan, problema raportului dintre Ortodoxie, limbă şi naţiune, dintre Biserică, cultură şi etnic.

În dezbaterea despre matricea creştină a culturii române, dezbatere care a creat atâtea animozităţi în trecut, teologia ortodoxă are partea ei de contribuţie esenţială. Din punct de vedere istoric, identificarea naţionalismului sau românismului cu Ortodoxia s-a accentuat în contextul acelor confruntări duble, confesionale şi culturale, în care identitatea spiritualităţii române se afla sub presiunea prozelitismului confesional-cultural. În faţa unor ideologii antinaţionale, era firesc ca raportul dintre Ortodoxie şi etnicitatea română să fie expus, mai ales, în anii '30, într-o formă apologetică. Biserica Ortodoxă ca Biserică indigenă, de origine, a afirmat că păstrează o rudenie de bază, unică, ce nu poate fi împărţită cu altă Biserică, cu poporul român prin romanitatea acestuia, prin înrădăcinarea sa etnică, prin cultura lor comună. Creştinismul ortodox a participat la formarea acestui popor de la început. Dar înrădăcinarea etnică a Bisericii nu trebuie confundată cu şovinismul sau cu etnocentrismul, căci legătura tradiţională dintre credinţa ortodoxă şi cultura naţională este de altă natură, adică, aceasta oferă identitate unei comunităţi mai mari, unui popor, în simfonie cu alte identităţi şi popoare.

În orice societate secularizată, când valorile culturale ale societăţii au evoluat şi nu mai coincid, în sens material, cu valorile culturale tradiţionale de inspiraţie creştină, acest raport este mult mai nuanţat. Căci, pe de o parte, mesajul credinţei, universal şi permanent, nu poate să fie confundat cu cultura unui popor prin care s-a comunicat acest mesaj. Pe de altă parte, în societatea de azi, apar alte valori culturale şi influenţe ideologice deosebite de temeiul creştin al culturii tradiţionale. Folosind exclusiv şi defensiv cultura ei tradiţională, Biserica riscă să absoarbă Evanghelia într-o cultură naţională, istorică şi să nu poată comunica cu cei care trăiesc într-un nou mediu şi model cultural. Problema crucială este aceea că Biserica, rămânând fidelă Evangheliei, trebuie să încurajeze şi să ajute societatea sau poporul să existe ca o comunitate, cu identitatea sa proprie, chiar în noile situaţii, într-o lume pluriculturală.

Problemele teologice rezultate din paticiparea la mişcarea ecumenică au apărut sub diverse forme şi stadii: perioada marilor conferinţe şi mişcări intercreştine cu caracter internaţional, înainte de 1938; perioada de formare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor: 1938-1948; perioada de critică a mişcării ecumenice, cam la un deceniu după Conferinţa interortodoxă de la Moscova, iulie, 1948; perioada de afirmare a teologiei ortodoxe române pe plan ecumenic, după admiterea Bisericii Ortodoxe Române în Consiliul ecumenic al Bisericilor (la Adunarea generală de la New Delhi, 1961), adică, 1961-1981; această perioadă a fost marcată de vizitele patriarhilor Justinian, în 1968, şi Iustin, în 1981, la Consiliul ecumenic de la Geneva; perioada de după Adunările generale ale Consiliului ecumenic de la Vancouver, Canada, (1983) şi Canberra, Australia, (1991), în care multiplicitatea de păreri personale despre ecumenism, unele con-

tradictorii, nu permite să se degajeze o poziție unificatoare, coerentă și dinamică. În plus, există semne și orientări care arată că teologia de azi a pierdut din substanța și din entuziasmul ei ecumenic din perioada anilor '60-'70.

Teologia simbolică din ultimii ani, înțeleasă de unii ca sistem închis, n-a excelat printr-o deschidere ecumenică mai largă, astfel încât, ideea de „receptare" a convergențelor teologice rezultate din dialogul ecumenic n-a găsit aici un teren favorabil.

Bibliografie

- Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică ortodoxă românească între anii 1925-1975*, în Studii teologice, XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 653-686;

- Idem, *Dicționarul teologilor români*, București, Univers enciclopedic, 1996;

- Gheorghe Drăgulin, *Teologi români de seamă din prima jumătate a veacului al XX-lea*, în Studii teologice, 4 (1991), pp. 64-83;

- George Alexe, *Diorame și eseuri teologice și literare*, Washington, D.C., Monfall Press, 1996.

B. Teologia română contemporană: Părintele Dumitru Stăniloae

(Vezi: *Bibliografia Părintelui Dumitru Stăniloae*, București: EIB, 1993, alcătuită de Prof. Gh. Anghelescu; *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui D. Stăniloae*, Editor Ioan I. Ică Jr., Sibiu: Editura Arhiepiscopiei, 1993)

Din anii 1930, opera Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae (1903-1993) a exercitat o influență continuă și din ce în ce mai extinsă, nu numai asupra teologiei ortodoxe, ci și asupra culturii române. Această operă remarcabilă a cunoscut o recunoaștere precoce și ferventă și în trecut, iar astăzi a atins o vastă audiență. Tratatul de *Teologie Dogmatică Ortodoxă* (publicat în trei volume în 1981) sau *„Dogmatica de Stăniloae"*, această lucrare monumentală a devenit indispensabilă pentru studiul marilor subiecte teologice. Ea a modificat într-o manieră radicală însăși metoda de a face teologie.

Accente specifice în metoda sa teologică și în „Dogmatica" sa

1. Contribuția fundamentală a Părintelui Stăniloae este aceea că a recompus identitatea dogmaticii ortodoxe în termeni omogeni, bazată pe tradiția patristică cea mai autentică: Atanasie al Alexandriei, Chiril al Alexandriei, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama. Teologia ortodoxă (greacă și slavă) de la începutul secolului fusese o creație a Occidentului, heterogenă. O astfel de teologie venise și în România prin intermediul traducerilor din autori greci și ruși, influențați de scolastică, autori care au introdus *„problematica Occidentului"* în literatura ortodoxă.

Este important să fie reținut faptul că în *Dogmatica* sa, Părintele Stăniloae nu face niciodată apel la *Mărturisirea de credință*, din 1642. Teologia română a avut totdeauna o mare admirație pentru Petru Movilă și a circulat *Mărturisirea* sa de credință în numeroase traduceri. Învățătura de credință creștină ortodoxă (1952) este plină de citate din *Mărturisirea* din 1642. Publicarea ei în 1981, (traducere și Cuvânt înainte de Alexandru Elian), fără note critice, arată că se oscilează în privința termenilor de referință ai dogmaticii ortodoxe. Unii aprobă valoarea ei documentară, alții dispută caracterul ei de *„carte simbolică"*. În felul acesta, implicit, Părintele Stăniloae a făcut o triere a literaturii ortodoxe, scrise sub influența scolasticismului și raționalismului occidental. El a realizat acea *„sinteză neo-patristică"* de care a vorbit profesorul George Florovschi, la Congresul Facultăților de Teologie de la Atena, în 1936. La Congresul din 1976, el a fost recunoscut în mod unanim ca restaurator și inspirator al dogmaticii contemporane.

2. Sinteza realizată de Părintele Stăniloae pune în lumină o „dogmatică coerentă", în care Biserica exprimă doctrina ei biblică, în concepte și în doc-

trine fundamentale. Această sinteză are o valoare sigură: **autenticitatea**. Sinteza nu este altceva decât o **dezvoltare teologică** a doctrinei tradiţionale, într-un stil contemporan şi personal. Pentru Părintele Stăniloae metoda apofatică nu înseamnă o înfrângere a cunoaşterii teologice, căci noi şi noi întrebări se ivesc în faţa teologului. Desigur, nu e vorba de o teologie care caută disperată argumente raţionale pentru dovedirea lui Dumnezeu (apologetica) şi vânează lacunele ştiinţei, nici de o teologie care sistematizează pentru nevoi didactice, ci, de o teologie care evocă misterul şi împinge mai departe meditaţia şi inteligenţa, în acord cu epectaza spirituală. Pentru Părintele Stăniloae *„epectaza"*, înaintarea în viaţa spirituală, este inseparabilă de înaintarea în cunoaştere. În cercetarea sa teologică, el a ţinut împreună fidelitatea dogmatică în raport cu Tradiţia şi cu contemplaţia personală, ca să dea un răspuns problemelor existenţiale contemporane. De fapt, toţi Părinţii Bisericii au varianta lor personală a Ortodoxiei, deoarece au transmis în chip propriu ceea ce au primit. Teologia este o căutare infinită şi, uneori, nesigură. Teologia este o confidenţă: *„În notele noastre n-am putut reda decât o prea săracă părticică din bogăţia indefinită a conţinutului lui (e vorba de comentariul lui Maxim Mărturisitorul -* **Ambigua**), *atât cât ni s-a revelat în timpul în care le-am scris"*.

3. D. Stăniloae aduce în actualitate temele creştine clasice. El n-a avut ezitări să scrie o carte cu un titlu simplu: *Dumnezeu este iubire*, tema care stă la originea creştinismului. A reluat marile subiecte evanghelice şi patristice care constituie universul teologiei creştine. În tratarea acestora, esenţial este raportul dintre tema clasică şi experienţa actuală, de unde, modernitatea explicaţiilor sale. Este prima oară când se examinează, în mod sistematic, raportul teologiei ortodoxe cu modernitatea. Astfel, teologia tratează nu numai subiecte care aparţin vieţii interne a Bisericii - doctrină de credinţă, misiune, diaconie, ecumenism, spiritualitate, ci şi probleme care privesc raportul creştinismului cu modernitatea, cu societatea modernă, cu domeniul secular. După cum se ştie, acest raport este cauza multor tensiuni intelectuale şi rupturi epistemiologice.

4. Părintele Stăniloae a reabilitat valoarea teologică a creaţiei, raţionalitatea lumii şi a istoriei, dinamismul fiinţei umane. Lumea este o revelaţie, de aceea catafatismul devine o propedeutică pozitivă pentru apofatism. Această viziune pozitivă despre lume oferă o punte de dialog nu numai cu celelalte religii şi filozofii, dar şi cu ştiinţele umane şi sociale. Este pentru prima dată când *„tema lumii"* este integrată în istoria mântuirii. Şi aici el completează teologia bizantină isihastă, care se concentrase asupra temei trupului. Îndumnezeirea îşi are temeiul nu numai în echilibrul hristologic prin întruparea Cuvântului, ci şi în cel al Genezei, prin manifestarea Tatălui - Pantocrator, în creaţia Sa. Dumnezeu a vrut să Se lase văzut de oameni.

Într-adevăr, ce este nou în teologia Părintelui Stăniloae, mai ales, în teoria cunoaşterii lui Dumnezeu, este afirmarea clară a legăturii dintre cunoaşterea raţională, afirmativă şi cunoaşterea supranaturală, apofatică. A scris pagini remarcabile despre *„nedespărţirea cunoaşterii raţionale şi apofatice a lui Dumnezeu"*, despre *„dinamica raportului dintre teologia negativă şi cea afirmativă"*. El pledează pentru îmbinarea apofaticului cu catafaticul, avându-l ca exemplu patristic pe Maxim Mărturisitorul. *„Nu socotim potrivit dispreţul cu care vorbesc unii teologi ortodocşi de teologia pozitivă. Dacă lumea şi Scriptura sunt revelaţiunile lui Dumnezeu, iar ele ne spun ceva pozitiv despre El, evident că teologia pozitivă îşi are drepturile ei... Este drept că teologia pozitivă este o teologie a finitului, dar departe de a exclude infinitul, face posibilă ridicarea spre el"*. Părintele Stăniloae cere aici o regularizare, o alternare a raportului dintre teologie şi filozofie, căci filozofia are regula ei, adică ea trebuie să nu identifice lumea cu Dumnezeu, iar teologia are marginea ei, adică, ea nu trebuie să-L separe pe Dumnezeu de lume, de creaţia Sa.

„Teologia afirmativă exprimă fărâmile ce se pot prinde din «fiinţa» adevărului. Teologia negativă, conştiinţa sau evidenţa că aceste fărâme nu sunt totul, că prin ele nu s-a terminat cunoaşterea adevărului. Se exprimă conştiinţa sau evidenţa misterului inepuizabil care e, ca atare, izvorul inepuizabil al adevărurilor ce se vor cunoaşte în viitor. Teologia afirmativă face bilanţul celor cunoscute până acum. Teologia negativă dă asigurări pentru cunoaşterea celor viitoare. Departe, aşadar, de a fi o mărturie descurajatoare, teologia negativă este tocmai aceea care înviorează spiritul nostru cu perspectivele nesfârşite pe care misterul, ce este inepuizabil de adevăruri, de revelaţii, le deschide spiritului."

5. Teologia are totuşi nevoie şi de termeni de teologie afirmativă şi negativă. Această afirmaţie

este de o extremă importanță pentru dialogul intelectual de azi. Această teologie nu este deci lipsită de valoare pentru cunoașterea lui Dumnezeu: „*Cunoașterea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut e și ea o cunoaștere. Ea implică o maturizare a spiritului uman*", spune Părintele Stăniloae. „*Chiar infinitatea Îl arată pe Dumnezeu ca neputând fi cuprins cu mintea, ca fiind mister mai presus de cuprinderea noastră. E o cunoștință în necunoaștere*".

6. Nouă în teologia Părintelui Stăniloae este, apoi, viziunea sa profund personalistă în ce privește legătura dintre Dumnezeu, creație și persoană. El a scris pagini unice despre timp și persoană, despre spațiu și persoană, despre societate și persoană. Iată un citat dintr-un capitol despre spațiu, ca mediu de comunicare a lui Dumnezeu cu noi: „*Dar sensul deplin îl primește spațiul numai dacă-l vedem ca mediu de comunicare a lui Dumnezeu cu noi. Comuniunea noastră umană are nevoie de spațiu, dar nu l-a putut crea, ci-l poate numai transfigura, subiectiva. Dar aceasta înseamnă că numai o comuniune de Persoane supreme l-a putut crea, nu pentru ea, ci pentru noi, făcuți pentru o comuniune după chipul comuniunii supreme. Iar o subiectivizare vădită a spațiului nu se poate realiza decât în comuniunea deplină cu acea comuniune supremă.*"

7. „*Să se dea toată atenția lui* ***saeculum***", este, în mod cert, cea mai deschisă declarație pentru recunoașterea consistenței și valorii creației, a lumii, a aportului acesteia la dezvoltarea umanului, în autenticitatea lui. Din nou, ceea ce Părintele Stăniloae atribuie gândirii lui Maxim Mărturisitorul, putem să atribuim și noi viziunii sale. Este vorba de „*un personalism și un optimism care lipsește din orice panteism*". Într-adevăr, Părintele Stăniloae arată ce loc are omul în acest univers, căci Dumnezeu este nu numai Creatorul lumii care poartă de grijă unui ansamblu, ci și Dumnezeul omului creat ca persoană conștientă de sensul creației, un Dumnezeu care Se oprește la fiecare în parte, în mod personal:

„*Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înțelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu. Nu ea îi dă ultimele răspunsuri la întrebările ce i le pun existența și ultimele satisfaceri. Ea îi trezește doar apetituri și întrebări mai adânci prin satisfacerile și răspunsurile parțiale ce i le dă. El trebuie să depășească lumea și ea îl ajută la aceasta prin relativitatea ei. Dar numai el trăiește întrebările și simte nevoia depășirii ei. Lumea pune, dar nu-și pune întrebări. Ea este obiect finit, nu subiect însetat de infinit*". Sau: „*Nu omul este o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sunt părți ale omului. Omul nu este un microcosmos, alături de macrocosmos sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă o unitate deplină și dă un sens deplin tuturor părților creației. Părțile creației sunt umane și sunt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sunt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om întrucât e unificată și umanizată deplin în el.*"

(Vezi: comentariile la *Ambigua* lui Maxim Mărturisitorul, la *Viața lui Moise* de Sfântul Grigorie de Nyssa sau capitolele despre cunoașterea lui Dumnezeu din *Dogmatică* (vol. I, pp. 113-145) și despre contemplație, din *Spiritualitatea ortodoxă* (pp. 188-211).

8. Părintele Stăniloae a scris pagini admirabile despre *Spiritualitatea românească*, arătând marile ei calități și valori. Ortodoxia are, la români, nu numai un rol istoric în păstrarea coeziunii naționale, ci și un rol simbolic, deoarece determină caracterul culturii române în raport cu alte culturi europene. De aceea o integrare mai pronunțată a României în Europa cere relevarea urmelor Ortodoxiei în cultura și în spiritualitatea română, mai ales, semnificația ei pentru edificarea comunității umane în istorie.

Părintele Stăniloae a afirmat, apoi, locul teologiei în cultura românească, o cultură transparentă, în care creștinismul se păstrează ca valoare indispensabilă și permanentă. Acei sociologi care prestabileau prăbușirea formelor tradiționale creștine, de pietate și de etică, socotind teologia o relicvă și o valoare abandonată într-o societate dominată de ideologie și de știință, sunt dezmințiți de această consubstanțialitate dintre teologia ortodoxă și spiritualitatea românească, pe care Părintele Stăniloae o subliniază cu atâta vigoare. Cei care vor să modeleze o cultură paralelă, fără contribuția teologică creștină bimilenară, revenind la așa-zisul fond mitologic, păgân, pre-creștin, poartă o mare răspundere față de viitorul spiritualității românești. Studiile Părintelui Stăniloae despre vârsta și despre caracterul spiritualității române lasă a se înțelege că procesul de ștergere a ele-

mentului creştin din cultura aceasta poate avea consecinţe incalculabile pentru identitatea etnică.

Observaţii critice

O muncă uriaşă este necesară pentru a prezenta, în mod coerent, viziunea teologică creatoare a Părintelui Stăniloae şi de a examina, în mod critic, metodologia sa. Vom remarca, de pildă, lipsa de referinţă la teologia română anterioară. Nu numai că n-a citat din teologii români mai vechi şi contemporani, dar n-a dezvăluit originea imediată, autohtonă, a scrisului teologic. Apoi, lipseşte din opera sa o prezentare a teologiei române în ansamblul ei. Dacă luăm perioada de la înfiinţarea Patriarhiei Române, 1925-1993, întâlnim figuri reprezentative, atât prin originalitatea concepţiilor şi studiilor lor, cât şi prin responsabilitatea lor didactică în cadrul Bisericii sau prin misiunea lor intelectuală, la frontiera dintre teologie şi cultură. Să amintim câteva nume: Irineu Mihălcescu, Ioan Savin, Petre Vintilescu, Vasile Loichiţă, Ioan Coman.

Chiar dacă în acest interval de timp nu se poate vorbi de şcoli, de curente, de direcţii bine definite, totuşi, s-au exprimat accente particulare, s-au practicat metode specifice, s-au propus orientări diferenţiate. Unele dintre acestea au fost proeminente: unii înţelegeau teologia ca *„harismă"*, alţii au abordat-o ca pe disciplină academică. În centrul acestei perioade, stă momentul 1936, când, de fapt, s-au pus în joc identitatea şi misiunea teologiei române, definiţia ei proprie în raport cu catolicismul, dar şi cu slavonismul şi cu elenismul. Cu dezvoltarea unei gândiri ortodoxe române omogene, acestea apăreau eteroclite, mai ales că alimentau teorii universaliste, ca, de pildă, slavofilismul.

Una din deficienţele cronice ale dogmaticii ortodoxe este aceea că nu este conexată direct cu exegeza şi cu teologia biblică. Nu este vorba doar de a pune doctrina Bisericii în raport cu anumite texte biblice, ci, de a arăta că Sfânta Scriptură este centrul şi sursa doctrinei de credinţă, pentru a evita astfel impresia că materialul dogmatic este diferit de cel biblic (sau liturgic). Avantajul *Dogmaticii* Părintelui Stăniloae este că a unificat într-un fel tradiţia patristică cu cea dogmatică. Totuşi, o apropiere mai mare între reflecţia dogmatică şi exegeza biblică ar fi putut pune în valoare autoritatea doctrinei. Biserica, în doctrina ei, nu se poate dispensa de autoritatea textului biblic. Căci dogmatica este expunerea sistematică, folosind, uneori, concepte şi noţiuni abstracte: creaţie, cădere, alegere, întrupare, răscumpărare, mântuire, hristologie, eclezioiogie, eshatologie etc., a materialului biblic, provenit din interpretarea exegetică atât a textelor biblice, cât şi a materialului liturgic şi aghiografic, provenit din experienţa liturgică şi a comuniunii sfinţilor. Dogmatica tratează în felul ei aceleaşi realităţi şi evenimente revelatoare, narate în cărţile canonice, celebrate în cult şi în imnografie, descrise în iconografie. În acest proces, operaţiunea exegetică este primordială, deoarece caută evidenţe şi convingeri proprii naraţiunii biblice. Teologia dogmatică, în articularea unei doctrine, trebuie să ţină cont de exegeză, care organizează multiplele sensuri ale naraţiunii biblice.

Decalajul dintre studiile dogmatice şi studiile biblice este evident în teologia română. Problema este că hermineutica şi teologia biblică sunt insuficient dezvoltate, reduse la o disciplină care nu vede vocaţia ei în aria dogmaticii. Nici imnografia, nici iconografia contemporană nu s-au dezvoltat suficient. Lirica creştină este inexistentă, aghiografia sporadică, iconografia statică, anacronică. Ele n-au beneficiat de avansul reflexiei dogmatice. Prin urmare, *Dogmatica* Părintelui Stăniloae este viabilă în măsura în care nu rămâne un cap tăiat de celelalte discipline ce formează trupul teologiei: exegeză, patristică, liturgică, aghiografie. Şi invers: aceste discipline îşi vor pierde orizontul, dacă se izolează de dogmatică.

O altă problemă ar fi aceea că, în studiile de simbolică, metoda comparatistă, care constă în juxtapunerea poziţiilor confesionale, nu ţine seamă de metoda ecumenică. Cu alte cuvinte, simbolica, prea confesionalistă, nu este conexată cu dimensiunea ecumenică a Tradiţiei ortodoxe. La prima vedere, în studiile sale de simbolică, Părintele Stăniloae arată o intransigenţă dogmatică totală, fapt care îi încurajează pe unii să alimenteze polemica antiecumenică. Totuşi, atunci când introduce noţiunea de „sobornicitate deschisă" şi admite „eclezioiogia comuniunii", Părintele Stăniloae este departe de această polemică şi de orice critică „confesionalistă" a celorlalte Biserici creştine. Dogmatica Părintelui Stăniloae ar avea consecinţe importante şi pentru înţelegerea raportului dintre particular şi universal, dintre ceea ce este indigen şi ceea ce este ecumenic în Tradiţia ortodoxă. Ea nu trebuie să fie folosită în sens negativ, ci, în sens pozitiv, pentru a asimila convergenţele teologice realizate în dialogul ecumenic. Prin urmare, sin-

teza Părintelui Stăniloae este viabilă în măsura în care a schimbat metoda simbolicii ortodoxe actuale (plină de truisme).

C. Problema metodologiei în teologia română

a) Teologia română trebuie să ajute Biserica să recapete **popularitatea şi eficacitatea** ei. Până acum, această teologie a optat pentru o Ortodoxie *„în sânul Bisericii"*, fără să observe dimensiunea ei evanghelică, misionară, ecumenică. De aici: exces de dogmatism în materie de doctrină, prudenţă exagerată faţă de tezele ecumenice, argumentul simfoniei necritice în raportul dintre stat şi Biserică, amestec de teologie şi politică în tratarea multor subiecte de etică, istoria Bisericii locale ca singur criteriu de dezvoltare şi înnoire a Tradiţiei.

Una dintre sarcinile concrete ale teologiei este, deci, aceea de a reda Ortodoxiei caracterul ei popular în sensul nobil al termenului, eficacitatea ei spirituală, calitatea ei de *„aluat"*. Se simte o mare trebuinţă de comentarii şi de interpretări care să ajute mai bine Tradiţia ortodoxă să devină *„fermentul"* unităţii în fiecare loc şi care să nu agraveze ignoranţa sau perplexitatea celor care nu cunosc sau cunosc puţin Ortodoxia. Aceasta înseamnă, în fond, popularizarea însăşi a teologiei ortodoxe, pentru a face, astfel, din fiecare credincios un catehet. Căci, după cum Sfânta Liturghie nu este o slujbă clericală, tot aşa teologia nu este o misiune academică, ci mărturia întregului popor credincios.

b) Punctul de plecare indispensabil pentru teologia română de azi şi de mâine rămâne **viziunea creatoare** a Părintelui Dumitru Stăniloae. Este important să nu se caute alte puncte de plecare. În deruta actuală, teologia română are şansa să posede nu numai un material teologic de valoare excepţională, ci şi o nouă concepţie despre rolul teologiei. Căci este pentru prima dată la noi când se dezvoltă o gândire metafizică, apofatică, pe temeiul Revelaţiei divine, capabilă să ofere principii de reflecţie critică asupra lumii şi perspective de universalitate. Teologii de azi trebuie să extragă din *Dogmatica* sa marile direcţii ale teologiei de mâine. Este singura soluţie pentru a contracara tendinţele conservatoare, care vor să tragă înapoi concepţia sa despre teologie.

c) Teologii din generaţia mai tânără vor urma sau nu stilul şi metoda teologică a Părintelui Stăniloae, dar ei nu pot să se dezintereseze de sinteza sa creatoare, deoarece ea mediază un element propriu identităţii ortodoxe şi române. El aşază Ortodoxia românească pe locul ei propriu, între tendinţe extreme: pe de o parte, dogmatizare a expresiilor credinţei, un fel de conceptualizare a catehismului, iar, pe de altă parte, spiritualism limitat la ritual şi la cult, fără etică şi fără cultură. El percepe inima spiritualităţii române în acea simţire a transcendentului în căldura, în culorile şi în mireasma sfinţeniei. Este o *„evlavie"* regală care iradiază în toate sferele vieţii: cult, etică, cultură şi civilizaţie.

d) Sinteza Părintelui Stăniloae are deja şi va avea repercusiuni de fond asupra spiritualităţii ortodoxe române. Ea poate să marcheze mai multe domenii ale vieţii bisericeşti şi culturale. De pildă, în raport cu instituţiile bisericeşti, teologia îşi recapătă acum vitalitatea şi forţa ei. Teologia precede instituţia şi o luminează prin analizele ei. Biserica Română este deci pusă în faţa unei meditaţii teologice de care ar trebui să ţină seamă în orice program de înnoire bisericească. Se impune o nouă sinergie şi coerenţă între instituţie şi teologie. Biserica ar trebui să fie preocupată acum de transferul şi de aplicarea acestei teologii în domeniile practice: misionar, catehetic, social. Trebuie să fie evitată o ruptură între teologia care este exprimată în *Dogmatică* şi teologia care este difuzată în catehisme, în predici, în manuale, în pastorale, în texte şi în referate ecumenice.

Bibliografie

- I.Bria, *Spaţiul nemuririi*, Ed. Trinitas, Iaşi, 1994;
- Idem, *Liturghia după Liturghie*, Bucureşti, Ed. Athena 1996, pp. 169-214;
- Idem, *Omagiu Părintelui Dumitru Stăniloae*, **Ortodoxia**, XXX (1978), pp. 638-648;
- Vezi studiile şi articolele cuprinse în volumul comemorativ: **Dumitru Stăniloae** - *O teologie pentru lumea contemporană*, în **Ortodoxia**, 3-4 (1993).

TEOLOGIA DOGMATICĂ

V. Creştinismul

(Vezi: I. Bria, *Iisus Hristos*, Bucureşti, ed. Enciclopedică, 1990)

1. Creştinismul este credinţa că Adevărul etern este o persoană, Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, aşa cum El S-a revelat în Evanghelia Sa transmisă de Apostoli Bisericii, despre care dă mărturie Duhul Sfânt, începând cu ziua Cincizecimii în Ierusalim (către anul 30). Religia creştină este un dar divin care face posibile cunoaşterea şi experierea lui Dumnezeu, descoperit de Iisus Hristos ca Treime de Persoane: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Creştinismul este o **religie monoteistă trinitară**, deoarece crede că fiinţa unică a lui Dumnezeu (dumnezeirea) subzistă în Trei Persoane: *„Minunat lucru! Dumnezeirea este una şi întreită, toată în fiecare faţă fără împărţire şi fără amestecare; a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh ne închinăm ca unui singur Dumnezeu"*. La un anumit timp din istorie (kairos), Unul din Treime, Fiul sau Cuvântul, primeşte în Persoana Sa divină, într-un mod unic, natura umană din trupul Fecioarei Maria, devenind Dumnezeu adevărat şi om adevărat (In. 1, 14), sub chipul lui Iisus Hristos. Creştinismul este astfel o religie hristocentrică. Cunoaşterea lui Dumnezeu este bazată pe prezenţa fizică şi pe acte revelatoare în istorie, pe învăţăturile obiective, universale, pe care le-a învăţat Iisus Hristos, El care este Calea, Adevărul şi Viaţa (In. 14, 6).

2. Numele de **creştin** atribuit celor care vorbesc de Cel Uns - Hristosul (F.A. 11, 26), celor care se convertesc la Evanghelia lui Hristos (F.A. 26, 28) şi celor care suferă pentru numele lui Hristos (1 Pt. 4, 16), apare imediat după Învierea lui Iisus: *„Pentru întâia oară, li s-a dat ucenicilor numele de creştin în Antiohia"* (F.A. 11, 26). Numele vine de la **Hristos** (traducerea greacă a lui **Mesia**), care înseamnă **Unsul**, unul din titlurile care s-au dat lui Iisus - în ebraică **Iosua**, care înseamnă *„Dumnezeu mântuieşte"* (Lc. 1, 31). Într-adevăr, Iosua din Nazaret, adică Iisus, fiul Mariei, a primit ungerea Duhului Sfânt (Lc. 4, 18; F.A. 10, 38) şi a fost recunoscut ca Mesia-Hristos la botezul Său de către profetul Ioan, în Iordan şi la schimbarea Sa la faţă (Mt. 3, 16-17; 17, 5). Iisus este Mesia Care trebuia să vină, aşteptat de poporul Israel, Fiul lui Dumnezeu (In. 1, 31-34), pe Care Şi-a pus pecetea Dumnezeu Tatăl (In. 6, 27). Acesta va reintegra omenirea în comuniunea de origine cu Dumnezeu, prin jertfa Sa pe cruce.

Exegeza patristică percepe identitatea Noului şi Vechiului Testament anume în hristocentrismul lor. Hristos, în Vechiul Testament, nu este Mesia, ci, Îngerul Domnului, Marele Sfetnic, Domnul slavei. Hristos nu este un oarecare mesia ridicat la o stare divină de către creştinismul de început. Dimpotrivă, a fost Domnul slavei Care S-a făcut om prin naştere din Fecioara Maria şi astfel a devenit Mesia (J. Romanidis, *Jesus Christ - The life of the World*, 1983, pp. 100-101). Pentru creştini, Mesia este Cel născut din Maria.

3. Prin Taina ungerii cu mir, cei botezaţi primesc pecetea - **sphragis, signum** (Apoc. 9, 4) - darului Duhului Sfânt (Efes. 1, 13; 4, 30), ca semn al participării lor la viaţa în Hristos -Unsul Domnului (I Cor. 1, 21-22) şi al consacrării lor în misiunea mesianică pe care a avut-o Hristos: profetică, sacerdotală, împărătească. Cei botezaţi şi unşi aparţin lui Hristos, devin hristoşi, creştini, martori şi ucenici ai Săi, hristofori.

4. Dintre religiile monoteiste (iudaică şi islamică), creştinismul este singura religie care învaţă că Dumnezeu şi omul s-au unit pentru eternitate în persoana lui Iisus Hristos, Care S-a arătat oamenilor şi a suferit pentru ei în timpul lui Ponţiu Pilat, către anul 30. Este singura religie care învaţă că Dumnezeu-Creatorul devine Răscumpărătorul creaţiei Sale, că autorul creaţiei este şi autorul mântuirii, adică intervine în istorie ca să restaureze omul căzut şi alienat în drepturile lui de fiu adoptiv al lui Dumnezeu. Pentru creştini, persoana istorică a lui Iisus din Nazaret stă în centrul istoriei, căci vindecarea şi eliberarea umanităţii din corupţie şi din moarte Îi aparţin numai Lui: *„La nimeni Altul nu este mântuirea"* (F.A. 4, 12).

5. Creştinismul are un raport special cu Vechiul Testament, deoarece, în istoria lui Israel, Cuvântul, care apare sub forma *„îngerului de mare sfat"* (Is. 9, 5), ca unul din cei trei oameni care se arată lui Avraam la stejarul Mamvri (Fac. 18, 1-5), este chiar revelatorul lui Dumnezeu către profeţi, înainte de întrupare. *„Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, era prezent şi mai înainte, prin Moise şi prin profeţi"* (Origen, *Despre Principii*, Prefaţă). Vechiul Legământ arată că Dumnezeul lui Israel L-a trimis pe Fiul Său în lume ca să devină om născut din Maria, pe care să-L învieze din morţi ca pe un israelit fidel, prin puterea Duhului Sfânt. Astfel, prin Maria şi prin Duhul Sfânt, Dumnezeu va lărgi limitele poporului ales, ca să includă neamurile ce vor accepta să creadă în El. Se găsesc mulţi drepţi şi înainte de Lege, şi în vremea Legii, şi în perioada Evangheliei.

De altfel, Biblia lui Iisus din Nazaret şi a Apostolilor Săi a fost Biblia lui Israel din timpul Său (*Legea, Profeţii, Psalmii, Iov*). Sfântul Apostol Pavel numeşte scrierile sacre ebraice *Vechiul Legământ* sau *Testament* (II Cor. 3, 14; Gal. 4, 24), *Vechile Scripturi* (Rom. 1, 2), *Scriptura* (In. 2, 22; F.A. 8, 32), *Scripturile* (Mc. 12, 24; I Cor. 15, 4). Cuvântul şi predica lui Iisus Însuşi, Evanghelia Sa, care a trecut în mesajul Apostolilor, au fost scrise şi alăturate Scripturilor lui Israel anume ca fiind împlinirea lor perfectă: *„Nu am venit să stric Legea"* (Mt. 5, 17). Aceste noi scrieri creştine, conţinutul Tradiţiei orale, vor deveni Noul Testament. Biserica post-apostolică va adăuga canonul Noului Testament la canonul Vechiului Testament, ca să constituie din două părţi Biblia creştină unică.

6. Creştinismul nu este însă o lărgire sau o completare a religiei iudaice căci Hristos nu este un simplu mesager, unul dintre Profeţi, care transmite, ca intermediar, comandamente religioase şi etice. Situaţia, misiunea şi persoana lui Iisus Hristos sunt diferite de cele ale Profeţilor. Dumnezeu Însuşi Se descoperă şi Se manifestă în persoana istorică a lui Hristos. Iisus este comparat cu Noul Adam, căci vine să pună un „început nou" istoriei compromise de drama căderii în păcat a vechiului Adam. Tot ceea ce spune şi face Iisus este în raport direct cu istoria mântuirii omenirii, de la începutul ei, şi de care vorbeşte şi Vechiul Testament. Mai mult, Iisus vrea să îndrepte această istorie inconsistentă şi dezorientată, să deschidă o cale nouă, calea Împărăţiei lui Dumnezeu.

7. Credinţa într-un singur Dumnezeu - monoteismul - proprie Vechiului Testament (Ieş. 20, 2-3; Deut. 6, 4-5; Is. 63, 10-11) s-a păstrat şi în Noul Testament (Mc. 12, 29; In. 17, 3). Monoteismul religiei iudaice va fi înţeles, după Întruparea lui Hristos şi după venirea Duhului Sfânt, într-o deplină perspectivă trinitară. Din Vechiul Testament, creştinismul a reţinut, mai întâi, ideea că Dumnezeu (Theos) este Creatorul (Pantocrator). E o afirmaţie capitală care arată că posibilitatea de cunoaştere a lui Dumnezeu (*„Eu sunt Cel Ce sunt"*, Ieş. 3, 14) este dată deja în actele Sale revelatoare în creaţie. Profeţiile mesianice şi teofaniile din Vechiul Testament se concentrează în „condescenţa" divină (**Synkatabasis**), adică în întruparea istorică a lui Dumnezeu, în viaţa umană individuală a lui Iisus din Nazaret, care va descoperi sensul ultim al legii (Mt. 5, 43-48) şi va răscumpăra păcatele *„de sub întâiul testament"* (Evr. 9, 15).

8. Religie monoteistă, religie hristocentrică, creştinismul se defineşte în contextul învăţăturii despre Dumnezeu - Sfânta Treime, aceasta înţeleasă atât în esenţă-fiinţa ei unică şi comună, **ousia** -Dumnezeirea, cât şi în prezenţa şi în lucrarea Sa personală, în creaţie şi în istoria umană, în **oikonomia** Sa. *„Unul din Treime"*, Hristos se referă constant atât la voia Tatălui de Care e dependent (Mc. 15, 34), cât şi la persoana Duhului Sfânt, prin Care lucrează în lume şi în Care este slăvit (In. 16, 7-14). Numai în cadrul unei teologii trinitare, creştinismul poate să păstreze caracterul său hristocentric şi să evite tendinţa hristomonistă. Creştinismul ar fi o învăţătură incompletă fără doctrina despre Treime (Sinodul trulan, 691, can. 1). Sfânta Treime este *„structura supremei iubiri"* (D. Stăniloae).

9. Planul lui Dumnezeu (orânduirea veşnică) se împlineşte în timp şi în loc, după un timp mesianic de pregătire, adică la *„plinirea vremii"* - kairos - (Mc. 1, 15), în Întruparea Fiului lui Dumnezeu. O nouă perioadă de istorie începe cu Acesta, căci, deşi născut din femeie, născut sub Lege (Gal. 4, 4). Întruparea Sa se înscrie într-o continua istorie a mântuirii, inspirate de intervenţia personală a lui Dumnezeu: *„Dumnezeu cu noi"* - Emanuel (Mt. 1, 18-24). Taina Întrupării: *„Cuvântul (**Logos**) S-a făcut trup (**sarx**) şi a locuit printre noi, am văzut slava (**doxa**) Sa, slava pe care o are de la Tatăl ca Fiu unic"* (**Monoghenis-Unigenitus**) (In. 1, 14). Cuvântul Se manifestă ca o

persoană, în care **sarx-caro** şi **doxa-gloria** sunt unite fără confuzie şi fără separare. Această îndoită privire asupra persoanei şi misiunii lui Hristos, în acelaşi timp, istorică şi transcedentă, este esenţială pentru definiţia creştinismului. Căci numai dacă El este concomitent şi în mod deplin, **om adevărat** şi **Dumnezeu adevărat** (Calcedon, 451), adică descendentul lui David, fiul Mariei, după trup, şi Fiul lui Dumnezeu, după natura Sa divină, adică consubstanţial cu Tatăl şi cu Duhul, Unul din Treime după persoană, numai atunci Iisus din Nazaret este cu adevărat Hristosul, Mântuitorul şi Domnul nostru. Lectura publică a Noului Testament începe cu Evanghelia după Ioan, la Liturghia din dimineaţa Duminicii Paştilor, anume, pentru a arăta că Domnul cel răstignit şi înviat în timpul lui Ponţiu Pilat este însuşi Cuvântul lui Dumnezeu cel veşnic (In. cap. 1), Care S-a manifestat în teofaniile din Vechiul Testament şi S-a întrupat din Fecioara Maria în Betleem, în timpul lui Irod. Slava Celui înviat din morţi în prima zi după sabat - care simbolizează ziua a opta - este slava Celui născut din veci din Tatăl. Acest Dumnezeu înomenit S-a putut vedea, mai ales, în misiunea publică a lui Iisus: predicarea Evangheliei, minunile, Paştele, crucea, moartea, învierea.

10. *„Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu"* (Sfântul Atanasie, *Despre Întrupare*, 54), desigur prin **înfiere** (Gal. 4, 5; Efes. 1, 5) şi prin **participare** (II Pt. 1, 4), nu la fiinţa divină, ci la energiile divine necreate (Grigorie Palama). Procesul îndumnezeirii (**theosis**) umanului începe în persoana Cuvântului întrupat, în care umanitatea este răscumpărată şi sfinţită prin ungerea Dumnezeirii . El Se aduce în trupul Său propriu ofrandă, de bună voie, pentru răscumpărarea păcatelor noastre, dar Dumnezeu Îl înviază şi, cu aceasta, şi umanitatea Lui a fost transfigurată. Intrând printr-un *mod nou* în lume, prin naşterea după trup din Fecioara Maria, a coborât „la jumătatea drumului" ca să realizeze totul în mod „teandric", El, Care a murit în mod real, S-a arătat mai puternic decât moartea. În trupul Său jertfit (sângele curs din coastă - In. 19, 34), Mielul lui Dumnezeu a deschis o cale nouă pentru toţi spre ceruri (Evr. 10, 20). Zidul despărţirii (Efes. 2, 14) a fost dărâmat de Arhiereul Hristos (Efes. 2, 13-22), şi, astfel, chemarea neamurilor s-a realizat (In. 12, 32). Arhiereul Hristos *„este poarta prin care intră Avraam, Isaac şi Iacov, Profeţii, Apostolii şi Biserica"* (Sfântul Ignatie, *Către Filadelfieni* IX, 1).

11. Acţiunea mântuitoare (*oikonomia*) a lui Iisus Hristos va fi completată prin revărsarea Duhului în istorie şi prin adunarea Bisericii la Cincizecime. Opera mântuirii este o operă trinitară. Prin pogorârea Duhului la Cincizecime, Biserica devine trupul lui Hristos, iar Apostolii au fost investiţi cu puterea de a călăuzi spre tot adevărul (In. 16, 13). Creştinii au devenit şi ei *„templul Duhului Sfânt"* (1 Cor. 6, 19) şi, în acelaşi timp, membre ale trupului lui Hristos, fii adoptivi ai lui Dumnezeu, *„fraţi ai lui Hristos, chemaţi să vadă slava Tatălui"* (In. 17, 24). Sub inspiraţia Duhului Sfânt, Biserica a stabilit prin consens canonul Sfintei Scripturi şi doctrinele Sfintei Tradiţii.

12. La începutul secolului II, episcopul Ignatie al Antiohiei folosea termenul de **creştinism** pentru a desemna atât învăţătura, cât şi morala lui Iisus Hristos, în comparaţie cu iudaismul: *„Este o contradicţie ca să predici pe Hristos şi să trăieşti ca iudeii. Căci nu creştinismul a crezut în iudaism, ci iudaismul, în creştinism, în care s-a adunat toată suflarea care a crezut în Dumnezeu"* (*Către Magnezieni*, X, 3). La începutul sec. III, Origen scrie despre **regula de credinţă** a creştinismului (*Despre Principii*), pe care Biserica din timpul său o reţinuse din Scripturile canonice şi din Tradiţia apostolică. Tertulian, în faţa ereziilor din timpul său, care inventau, zice el, mai multe tipuri de creştinism - stoic, platonic, dialectic, se întreabă: *„Ce are în comun Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica şi ereticii cu creştinii?"* (*Contra ereticilor* VII, 9-10).

13. Din punct de vedere strict dogmatic, creştinismul cuprinde două dogme principale şi comune: cea despre Dumnezeu - Sfânta Treime (triadologia) şi cea despre iconomia Întrupării, pe care orice credincios e dator să le recunoască la primirea Botezului şi a Împărtăşaniei. Aceste dogme sunt expuse în Simbolul de credinţă (381) şi consfinţite de cele şapte sinoade ecumenice.

Despre Dumnezeu: *„Crede, fiul meu, că Unul Dumnezeu în Care credem este întreit după chipuri: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh şi Tatăl singur naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul Sfânt. Iar Fiul Se naşte numai din Tatăl, şi Duhul Sfânt purcede numai de la acelaşi Tată. Numai că, deşi sunt trei chipuri, totuşi este numai un singur Dumnezeu, după fire. După cum, şi globul soarelui, şi raza, şi lumina, deşi sunt trei, totuşi este un singur soare.*

Să crezi, iarăşi, că Însuşi Dumnezeu a făcut toate făpturile văzute: cerul, pământul, marea şi toate câte se află într-însele. El a făcut şi toate făpturile nevăzute: îngeri, diavoli şi suflete."

Despre iconomia întrupării: *„Crede, fiul meu, că pentru mântuirea noastră, a oamenilor, care am călcat porunca lui Dumnezeu, unul din chipurile Sfintei Treimi, adică Fiul, S-a făcut - din Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria - om desăvârşit ca şi noi, însă fără de păcat, având un chip şi două firi, cea dumnezeiască şi cea omenească, adică este Însuşi Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Care a pătimit, S-a răstignit, S-a întrupat, şi a înviat a treia zi, şi S-a suit la ceruri şi şade acum la dreapta Tatălui, şi va să vină iarăşi să judece pe toţi oamenii care au să învie. Şi celor buni, care păzesc poruncile Lui, le va da împărăţia veşnică, iar celor răi, care au încălcat poruncile Lui, le va da pedeapsa fără de sfârşit.*" (Nicodim Aghioritul, *Exomologhitar*, cap. VIII).

14. Credinţa apostolică nu este un depozit de doctrine ce aparţin trecutului, ci un dar al lui Dumnezeu în vederea mântuirii oamenilor. Adevărul etern, care este Iisus Hristos, a fost transmis în plinătatea lui Bisericii şi a fost întrupat în multe limbi şi culturi, începând cu ziua Cincizecimii, în Ierusalim (către anul 30). De la începutul Noului Legământ, încheiat de Dumnezeu în Iisus-Mesia, comunităţile creştine au produs mărturii şi afirmaţii ale Credinţei apostolice care au păstrat identitatea, unitatea, integritatea, solidaritatea şi continuitatea Evangheliei lui Hristos. Cele mai importante dintre aceste mărturii sunt cărţile canonice care formează Biblia creştină, în care sunt interpretate şi scrierile Vechiului Testament (Tora, Psalmii, Profeţii) în lumina lui Hristos cel înviat.

Cu timpul, Biserica a dezvoltat Credinţa apostolică formulând scurte mărturisiri de credinţă, ca, de pildă, Crezul de la Niceea şi de la Constantinopol (381). Acestea nu cuprind Adevărul în formule sau în definiţii intelectuale, ci doar arată un consens conceptual, minim, esenţial, valid pentru toţi creştinii.

15. Creştinismul înseamnă, înainte de orice, a binevesti bogăţia de nepătruns a persoanei, a cuvântului şi misiunii lui Hristos (Efes. 3, 8). El S-a prezentat, iar discipolii L-au recunoscut, ca *„piatra din capul unghiului"*, ignorată în trecut, dar pe care Tatăl a zidit acum noul popor al lui Dumnezeu - Laos (F.A. 18, 10; 1 Pt. 2, 9), Biserica lui Dumnezeu - Ekklesia (1 Cor. 1, 2). Apostolii, deveniţi martorii şi trimişii Săi, L-au transmis pe Cuvântul vieţii, ceea ce au văzut, auzit şi atins: *„Noi nu putem să nu vorbim (public) de ceea ce am văzut şi auzit"* (F.A. 4, 20). Şi astfel, se stabileşte o comuniune de credinţă între Apostolii şi martorii de atunci şi ucenicii şi martorii de azi: *„Ceea ce am văzut şi auzit, aceea vă transmitem şi vouă, pentru ca şi voi să aveţi părtăşie (koinonia) cu noi, iar comuniunea noastră, ea este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos* (1 In. 1, 3). Orice catehet, preot, teolog trebuie să-L înveţe pe Hristos, după modelul Său, Care spune: *„Doctrina Mea nu este de la Mine, ci de la Cel Ce M-a trimis"* (In. 7, 16). Sau după modelul Sfântului Apostol Pavel: *„Eu pe toate le socotesc pierdute faţă de preţul covârşitor al cunoaşterii lui Hristos Iisus, Domnul Meu, de dragul Căruia m-am lăsat păgubit de toate lucrurile..."* (Filip. 3, 8). Un creştinism detaşat de persoana lui Hristos şi de inima Bisericii e un simplu catehism de doctrine seci.

16. Care este locul şi rolul creştinismului ca religie?

a) Iisus Hristos este mijlocitorul unui Legământ (Evr. 12, 24), unic şi veşnic, al unei alianţe (*berith, diathéke, testamentum*) sacre, irevocabile, deschise tuturor oamenilor. A preferat să fie numit **Fiul Omului**, în sensul că, văzând iubirea Tatălui faţă de lume, El acceptă să schimbe viaţa Sa sfântă cu viaţa păcătoasă a oamenilor, făcând din jertfa Sa pe cruce actul de răscumpărare pentru toţi (Is. 53, 4). El a devenit Mântuitorul tuturor oamenilor (1 Tim. 4, 10). Mântuirea este *„naştere de sus"*, o stare de har dăruită tuturor (Lc. 14, 21), o eliberare generală (Mt. 8, 11), a celor buni şi a celor răi, care se află împreună în această viaţă, ca grâul cu neghina (Mt. 13, 30). Religia lui Hristos nu este, deci, restrânsă la o anumită categorie de oameni, nici rezervată unor iniţiaţi. Este o religie universală şi accesibilă tuturor, parte din viaţa de toate zilele.

b) Creştinismul nu este singura religie teistă, care se referă, adică, la existenţa unei Fiinţe divine absolute, cu caracter personal sau impersonal, căreia i se atribuie diverse nume şi personificări, pe baza unor revelaţii păstrate în cărţi sacre. Aceste religii teiste şi universaliste (iudaism, islamism, hinduism, budism, religiile africane indigene etc.) şi-au formulat propria lor doctrină, practică şi spiritualitate religioasă, inspirate de experierea lui Dumnezeu ca fiinţă ultimă, numită Ultimul sau Altul. Pentru apologeţii şi Părinţii Bisericii din

primele secole, concepția creștină despre „semințele" Cuvântului (*semina Verbi*), sădite și cultivate de Duhul Sfânt in sufletul și în conștiința ființei umane, fără excepție, ar putea să conducă la recunoașterea unor percepții metafizice profunde și valori etice autentice în celelalte religii.

c) „Înrădăcinată in afirmațiile hristologice și pnevmatologice, Tradiția ortodoxă nu a fixat nici o polaritate fundamentală între istorie și eternitate, între creativitatea umană și intervenția divină. Totuși, aceasta a recunoscut pe deplin ambiguitatea libertății umane, care poate să pervertească mersul istoriei și să corupă creativitatea umană. Cu toate acestea, soteriologia ortodoxă nu condamnă libertatea umană ca atare, nici nu înăbușă creativitatea umană ca pe ceva rău, dar le discerne și le conduce spre scopul îndumnezeirii. În abordarea culturilor umane felurite, Tradiția patristică a luat o atitudine pozitivă. Cultura, înțeleasă ca expresie totală și vie a creativității umane colective, a fost luată în serios de cei mai mari Părinți ai Bisericii" (*Ortodoxia și Cultura*, p. 179).

d) Rolul creștinismului se aseamănă cu acțiunea aluatului, fermentul care dospește întreaga frământătură (Mt. 13, 33). De la Adam, aluatul neascultării a frământat toată istoria umană; de la Hristos, aluatul harului a pătruns in compoziția umanului și a creației, din care a făcut o făptură nouă (II Cor. 5, 17). Creștinismul se aseamănă cu o piatră de poticnire și cu o stâncă de încercare (Rom. 9, 33; I Pt. 2, 8), deoarece, Cuvântul lui Dumnezeu - criteriul Adevărului și Moralei - va împărți lumea in două, ca să se arate credința credincioșilor și necredința necredincioșilor, în viața de aici. „*Ceea ce sufletul este în trup, aceea sunt creștinii in lume*" (*Epistola către Diognet, VI, 1*). Creștinismul este **în** lume, **pentru** lume, dar **nu din** lume, ci **străin de** lume. În anumite perioade istorice, creștinismul a beneficiat de protecția statului creștin sau s-a acomodat cu politica statelor, de aceea n-a luat în serios nici ateismul militant, nici secularismul, nici ideologiile totalitare. Creștinismul trebuie să învețe din nou să trăiască in afară de alianțele politice cu statul, fără privilegiile unei societăți pseudo-creștine, pentru ca, astfel, să exercite misiunea lui profetică, aceea de a chema instituțiile și autoritățile politice să asigure dreptate și libertate pentru toți. Intervenția Bisericii in favoarea libertății religioase, a libertății de a gândi și de a activa in mod liber, potrivit valorilor Evangheliei, ține de misiunea ei proprie.

17. Statistica actuală a creștinilor se prezintă astfel: din 1.955 de milioane de creștini (35% din populația globului de 5.575.954.000), 981 milioane sunt catolici, 404 milioane sunt protestanți, 218 milioane sunt ortodocși, 69 de milioane sunt anglicani, iar 282 de milioane, alți creștini. Pe regiuni, creștinii sunt repartizați astfel: America de Nord: 241.147.000; America latină: 443.056.000; Africa: 341.208.100; Europa: 409.653.000; Asia: 409.653.000; Oceania: 22.686.000 (*Britannica, Book of the Year*, 1996, p. 311).

Comentariu: Sf. Maxim Mărturisitorul - Despre centralitatea lui Hristos

(Vezi: *Filocalia* 2, p. 269)

Interpretând textul: „*În Hristos nu mai este nici elin, nici iudeu, nici rob, nici liber, nici parte bărbătească și parte femeiască, ci voi toți una sunteți în Hristos Iisus.*" (Gal. 3, 28). Sf. Maxim spune că „*nici elin*" se referă la politeism, adică la concepția că lumea nu are un singur principiu, ci mai multe, de unde, adorarea mai multor zei - **politeism**. „*Nici iudeu*", se referă la un Dumnezeu care, deși are un singur principiu, este un principiu incomplet, limitând la o singură persoană principiul unic, adică Dumnezeu ar subzista fără Cuvânt și fără Duh sau, cel mult, acestea ar fi niște calități. Dumnezeu ar fi lipsit de Trinitate - **ateism** (Despre Tatăl nostru, *Filocalia II*, p. 269). Așadar, creștinismul respinge atât derivarea sau înmulțirea dumnezeirii in politeism, cât și comprimarea dumnezeirii, reducerea ei la un singur ipostas, lipsit de Cuvântul și de Duhul.

Tot Sf. Maxim Mărturisitorul spune că Iisus Hristos/ Cuvântul lui Dumnezeu, ca Ziditor a făcut și legea naturală, ca Provindențiator a dat Legea scrisă în litere, ca Răscumpărător a dat legea duhului, adică, a harului. In El se adună, deci, și legea naturală, și cea scrisă, și cea a harului, ceea ce înseamnă că Dumnezeu va judeca lumea prin Cuvântul Său, după Evanghelia Sa, fie că a trăit după fire, fie, după Lege sau, după har. Toți vor fi judecați prin Hristos, după Lege sau fără Lege, deoarece, prin El, Dumnezeu Se află în toți, indiferent de modul de prezență (*Răspunsuri către Talasie, 19*, „Filocalia" III, pp. 58-59).

Bibliografie

- *Epistola către Diognet*, în vol. Părinţi şi Scriitori bisericeşti (PSB), nr. 1, Bucureşti: Editura Institutului Biblic (EIB), 1979, pp. 337-347;
- Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, cap. Consideraţii generale asupra creştinismului, Bucureşti: EIB, 1975, pp. 392 - 421;
- Vasile Mihoc, *Creştinismul-religia desăvârşită*, în vol. *Credinţa ortodoxă şi viaţa creştină* (COR), Sibiu, 1992;
- Mitrop. Nicolae Mladin, *Iisus Hristos - Viaţa noastră*, Sibiu, 1973;
- Alexandru Stan, *Biserica Ortodoxă şi religiile necreştine*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 2 şi 3 (1984).

VI. Revelaţia lui Dumnezeu

1. A vorbi de **revelaţie** înseamnă a vorbi de opera Cuvântului lui Dumnezeu. Când creştinii vorbesc de revelaţie ei fac o afirmaţie despre căile pe care Cuvântul lui Dumnezeu - Logosul - le-a ales pentru a comunica cu oamenii. În revelaţia Sa, Logosul revelator poate fi observat sub mai multe forme: în **seminţele** Logosului (Logosul spermatic - Iustin, *Apologia II*, 7), care se găsesc în creaţie şi în natura umană; în **teofaniile** din Vechiul Testament (Îngerul lui Dumnezeu din flacăra rugului de foc, care a vorbit lui Moise - Ieş. 3, 2-6), şi în **cuvintele** Profeţilor şi ale lui Ioan Botezătorul; în cele din urmă, în **Persoana** lui Iisus Hristos, despre Care dau mărturie Apostolii şi Evangheliştii.

Revelaţia naturală

2. Există o **revelaţie naturală** a lui Dumnezeu: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu...*" (Ps. 18, 1, 4); „*Unde voi fugi de la faţa Ta...*" (Ps. 139, 7-10). Privind creaţia cu ochii inteligenţei, omul poate conchide că originea, ordinea, unitatea şi scopul universului sensibil rezidă în voia unui Creator personal, Care are un plan creator, proniator şi răscumpărător cu creaţia Sa (Is. 40, 25-26, 28; Pilde 3, 19-20). Pavel scria către Romani: „*De la facerea lumii, cele nevăzute ale Lui, puterea Sa veşnică şi dumnezeirea, se văd în făpturi prin cugetare (inteligenţă)...*" (1, 20). Tot el spune că, datorită Legii morale care este sădită în conştiinţa naturală, omul are capacitatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, de a discerne binele şi răul. Din cauza aceasta, Pavel crede că, deşi păgânii „*din fire fac ale legii*", ei n-au ajuns la această cunoaştere naturală, ci au recurs la politeism şi la idolatrie (Rom. 2, 14-15). El îi critică şi pe iudeii care nu s-au condus după Legea scrisă. Şi păgânii şi iudeii sunt responsabili de morala lor. Totuşi, dintr-o natură opacă, adevărul se poate vedea slab de tot.

3. Cu toată „rătăcirea idolilor", omul, creat după chipul lui Dumnezeu, simte o aspiraţie existenţială spre Creator, pe care-L caută mereu. Istoria religiilor are dovezi despre diverse forme de viaţă religioasă, inegală, dar reală, a omului: cult, sacrificii, rugăciuni, moravuri etc. O întâlnire fundamentală între Dumnezeu şi om este posibilă numai pentru o fiinţă religioasă - *Homo religiosus*. Omul are, deci, capacitatea să-L cunoască şi să-L iubească, pe diferite căi, în care va găsi propria sa fericire, împlinire şi destin. Această căutare şi dorinţă de adorare există în inima omului, unde Dumnezeu a sădit-o ca pe o nelinişte continuă: „*Tu ne-ai făcut pentru Tine şi inima noastră este neliniştită până ce nu se va odihni în Tine*" (Augustin, *Conf.* 1, 1, 1). „*De ce a fost făcut omul? Ca înţelegând creaţia lui Dumnezeu, să-L vadă din cele create de El şi să-L preamărească pe Cel Ce le-a zidit pentru om*" (Antonie cel Mare, *Viaţa morală* 55, „Filocalia" I, p. 13).

4. În faţa filozofilor din Atena, „cetate plină de idoli", Apostolul Pavel descrie două atitudini religioase extreme: fie de a-L circumscrie pe Dumnezeu în temple zidite de mâini omeneşti, comparat, deci, cu un idol modelat după imaginaţia omului, fie de a-L asemăna pe Dumnezeu cu o divinitate impersonală necunoscută, după modelul filozofiei greceşti: „*necunoscutul Dumnezeu*" (F.A. 17, 23). În mijlocul areopagului, Pavel vorbeşte despre un

Dumnezeu (*Theos - Deus*) care este Creatorul cerului și al pământului, invizibil, Care a făcut să locuiască pe pământ neamul omenesc, ieșit dintr-unul singur. Oamenii sunt în căutarea (*quaerere*) acestui Dumnezeu, deși El nu e departe de fiecare din ei: „*Căci în El avem viață, mișcare și ființă...*" (F.A. 17, 26-28).

Pavel consideră că ambele poziții aparțin „*veacului necunoașterii*", de aceea singura cale de a ieși din acest veac este convertirea (F.A. 17, 30), mai precis, recunoașterea întrupării istorice a Cuvântului. Sfântul Ioan folosește aceeași argumentare: „*Voi vă închinați la ceea ce nu știți, iar noi ne închinăm Celui pe Care-L știm*" (In. 4, 22). Concluzia: „*Neamurile se găsesc în stare de ignoranță, Biserica cea adevărată în stare de gnoză, iar ereziile, în stare de îngâmfare*" (Clement Alexandrinul, *Stromata*, VII, 100, 7).

5. „*Cuvântul - (Logosul) este lumina care luminează pe tot omul ce vine în lume*" (In. 1, 18). Iustin Martirul, Clement Alexandrinul, Origen, teologii din Biserica Alexandriei au demonstrat că religiile și filozofiile dinainte de Hristos au fost capabile să identifice „semințe ale Logosului", puse în creație și în ființa umană de Logosul creator (*spermaticos Logos*). Prin contemplarea naturală sau prin **metoda anagogică** (de urcare), persoana umană le „simte" pe cele nevăzute din cele văzute. Dumnezeu umblă în lume și lasă urme peste tot, caută să-l întâlnească pe om pe căi chiar necunoscute, neașteptate. Dar și ființa umană este „întoarsă" de la sine spre Creator, pe Care-L caută prin tatonare (F.A. 17, 27). Omul este în însăși natura lui un subiect „religios", relațional, orientat spre Dumnezeu. Desigur, această revelație naturală, cosmică, rămâne parțială, indirectă, enigmatică: „*Una este a poseda o sământă* (**sperma**) *și o asemănare potrivită cu forțele proprii și altceva, obiectul însuși, a cărui participare și imitare provin de la harul* (**haris**) *care vine de la El.*" (Justin, II *Apologie* 13). Mai mult, oamenii pot să rătăcească în cugetările lor și pot deveni insensibili în inima lor, inversând valorile religioase și seculare.

Prin urmare, Dumnezeu poate să fie cunoscut: în mod afirmativ, din afirmări, adică privind la creațiunea văzută prin rațiune, pentru a-L înțelege pe Dumnezeu drept cauză, de unde, ca ce și spre ce scop au fost create cele văzute; în mod negativ, prin negații, dar nu din cele ce pot fi cunoscute din domeniul simțurilor, supuse spațiului și timpului, ci, prin revelația lui Dumnezeu însuși, adică, prin ieșirea din ascunsul Lui ființial, care nu poate fi cuprins de nimic și de nimeni și prin venirea Lui în suflet curat, pe Care acesta Îl primește în chip neînțeles. (Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 39, „Filocalia" II, p. 182)

6. Revelația naturală se arată chiar prin logica științifică, prin raționalitatea cosmosului. De pildă, știința actuală afirmă că spațiul și timpul au o sursă aspațială și atemporală, care nu epuizează sensul total al creației. Teologia creației, după care realitatea pământească, creată, trimite la realitatea cerească, necreată, lasă a se înțelege că există un versant inaccesibil al universului, o față transcendentă, inexprimabilă a realității, o ordine eternă a vieții. Din cauza aceasta, teologia nu mai construiește o apologie contra științei și nici invers. Natura cosmică, universul și umanitatea nu sunt lăsate în voia lor, în ordinea morală și fizică descoperită de raționalitatea științifică, ci sunt asumate de Creator și conduse la finalitatea lor.

Pe treapta experienței empirice, teoria științifică a evoluției, pe de o parte, și istoria vieții și lumii după Biblie, pe de altă parte, rămân două poziții incompatibile. Teologia nu încearcă să găsească prin credință o explicație a descoperirilor științei (concordism). Există probe despre originea comună a tuturor ființelor și speciilor (bacterii, viermi, animale, om), chiar în patrimoniul lor genetic. Toate provin din aceleași substanțe chimice, organizate similar în celule vii, constituite și orientate printr-un cod genetic universal. Biblia, în schimb, se referă la originea comună a speciei umane, care a apărut chiar la creația lumii.

Pe treapta cunoașterii noetice (de la **nous** = rațiunea care sondează transcendentul ce se revelează) se poate spune totuși că, „*cunoștința fapturilor a întors neamul omenesc la cunoștința de Dumnezeu înainte de Lege și de Prooroci. Și acum iar îl întoarce. Căci aproape toată lumea, adică toți câți nu ascultă de preceptele evanghelice, datoresc numai cunoștinței fapturilor faptul că nu au un alt Dumnezeu decât pe Făcătorul acestei lumi*" (Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, 44, 104, „Filocalia" vol.7, pp. 322-494).

Revelația profetică

7. Dumnezeu n-a rămas niciodată fără mărturie (**amártyros** - F.A. 14, 17) și fără manifestare. Biblia vorbește de posibilitățile infinite ale lui Dum-

nezeu de a Se revela şi de a-l chema la credinţă pe poporul Său: *„În multe rânduri şi în multe feluri a vorbit Dumnezeu odinioară părinţilor noştri prin Profeţi“* (Evr. 1, 1). Într-adevăr, Vechiul Testament arată că Dumnezeu nu a întrerupt niciodată comuniunea Sa cu omul, chiar după păcat (Fac. 17, 1). Dumnezeu a făcut alianţe cu neamul omenesc: cu Noe, după potop (Fac. 9, 9), ca să păzească „naţiunile“ (Deut. 4, 19; 32, 8), cu Avraam (Fac. 12, 1), pe care îl alege ca părintele tuturor neamurilor pământului (Fac. 17, 5; 12, 3), cu poporul Israel, scos din robia Egiptului, căruia îi dă în Sinai, prin Moise, Legea Sa divină (Ieş. 3, 6-8). Poporul născut din Avraam, poporul ales (Ieş. 19, 5), poporul alegerii (Rom. 11, 28), îl aşteaptă pe Mesia făgăduit, Care va încheia o alianţă nouă, eternă şi Care va aduce mântuire neamurilor, prin convertirea tuturor, evrei şi elini (Is. 49, 5-6; Rom. 11, 17-18, 24).

8. Experienţa vederii slavei lui Dumnezeu (teofanii) de către profeţi şi patriarhi - pe care Biserica îi venerează ca sfinţi, prin iluminarea Îngerului de mare sfat (Is. 9, 5), nu este acelaşi lucru cu cunoaşterea din făpturi. La rândul ei, revelaţia profetică, având rolul de „pedagog“ pentru primirea lui Mesia ca persoană istorică, *este „umbra Evangheliei“*, Evanghelia fiind icoana Împărăţiei viitoare. Din poporul lui Israel, Biserica a primit-o pe Maria, mama după trup a lui Iisus, pe Profetul Ioan, care L-a botezat pe Iisus, pe Moise, care rămâne model de sfinţenie pentru creştini, pe magii care s-au închinat lui Mesia în Betleem. Dar elementele principale moştenite din Vechiul Legământ sunt: **profeţiile mesianice** care leagă cele două Testamente, **preoţia şi cultul public**. Biserica a salvat scrierile Vechiului Testament, combătând erezia lui Marcion.

9. În Vechiul Testament, Profeţii, drepţii, patriarhii au auzit cuvintele şi au văzut slava Cuvântului înainte de întrupare (Fac. 18, 1-2). Este pentru prima dată când slava pe care a avut-o Adam se arată iarăşi în trupul muritor al lui Moise: *„Moartea a dominat de la Adam până la Moise“* (Rom. 5, 14). Omul e, deci, destinat glorificării. Legea veche arată că omul nu este legat, captiv, dar exegeza ei nu i-a dus pe oameni la Hristos. Ea este numai umbra Noului Testament (Col. 2, 17), care precede şi prooroceşte.

„Întrebare: Ce înseamnă (cuvintele): Cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-a suit? (I Cor. 2, 9).

Răspuns: În acel timp (al Vechiului Testament), cei mari, drepţii, împăraţii şi Profeţii ştiau că (trebuia) să vină Izbăvitorul; dar că (va trebui) să sufere, să fie răstignit şi să-şi verse sângele pe cruce, nici nu ştiau, nici nu se suise la inima lor. (Nu ştiau) nici că va fi un botez cu foc al Duhului Sfânt, că în Biserică se va aduce pâine şi vin, antitip al Trupului şi Sângelui Său, că aceia care se vor împărtăşi din pâinea cea văzută, vor mânca, în chip duhovnicesc, Trupul, că Apostolii şi creştinii vor primi pe Mângâietorul, se vor îmbrăca cu putere de sus, se vor umple de dumnezeire, iar sufletele se vor uni cu Duhul Sfânt. Acest lucru nu ştiau Profeţii şi împăraţii şi, la inima lor nu s-a suit.

Acum, deci, creştinii au altă bogăţie, (deosebită de vremea veche), astfel sunt dăruiţi, şi dorul lor către Dumnezeire este îndreptat.

Dar, deşi au o astfel de bucurie şi mângâiere, tot sub frică şi cutremur se află“ (Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, XXVII, 17).

Revelaţia Logosului lui Dumnezeu întrupat ca istorie a mântuirii

10. Revelaţia este o lucrare proprie Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, Care L-a făcut cunoscut pe Tatăl şi Care L-a trimis pe Duhul în lume. De la creaţia lumii, care s-a făcut prin Cuvânt, Dumnezeu n-a părăsit lumea, ci S-a manifestat continuu. Prin filozofia lor, elinii au cules *„seminţe ale Logosului“* **(Logos spermatikos)** care se află în creaţie şi în legea morală umană. Un văl al întunericului a acoperit omenirea de la neascultarea lui Adam. Totuşi, omul e capabil să intuiască urmele lui Dumnezeu în lumea văzută şi în conştiinţa sa. Dumnezeu reface comuniunea cu oamenii, încheind legăminte cu ei: Noe, Avraam, Moise.

„La plinirea vremii“ (Gal. 4, 4), adică, după „vremea naţiunilor“ sau „timpul mesianic“, Dumnezeu *„negrăit, necuprins cu mintea, nevăzut, neajuns, pururea fiind şi acelaşi fiind“* (Liturghie, „Cu vrednicie...“), S-a revelat nouă, în persoana istorică a lui Iisus Hristos. *„Cuvântul S-a făcut trup şi a locuit printre noi“* (In. 1, 14). El e *„Cuvântul ieşit din tăcere“* (Ignatie, *Către Magnezieni*, 8, 2).

Creştinismul este singura religie care afirmă unirea personală între Dumnezeu şi om, într-un nucleu divino-uman, prin asumarea firii umane în persoana divină a Fiului. Astfel, Iisus Hristos începe şi lucrează, în numele oamenilor, o istorie şi o operă a mântuirii, care-I aparţine, ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, identic cu Cuvântul Care era din veşnicie cu Dumnezeu (In. 1, 1) şi prin Care Tatăl a creat lumea, identic cu Cuvântul Care a fost auzit şi văzut în slavă de Profeţi şi de Apostoli.

11. Cei care au fost martori ai Întrupării, Botezului, Transfigurării, Învierii şi Înălţării lui Iisus din Nazaret, L-au cunoscut personal pe Domnul slavei, Hristosul, Mesia lui Dumnezeu. Apostolii au păstrat şi au transmis experienţa lor: *„Noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut şi am auzit"* (F.A. 4, 20). Astfel, Biserica Îl cunoaşte pe Iisus Hristos înainte de Cincizecime şi înainte de scrierea cărţilor Noului Testament. Revelaţia şi experienţa Cuvântului cunoscute de Biserică nu se limitează la textul Bibliei. Biblia nu se confundă cu Revelaţia însăşi a lui Dumnezeu şi nici cuvintele sau noţiunile biblice cu Dumnezeu Însuşi. Sfânta Scriptură este inspirată de Duhul lui Dumnezeu, adică Dumnezeu a voit să se scrie aceste cuvinte biblice. Autorii au scris după cum au putut ei să-L cunoască, nu după cât şi cum este El. Biserica a recunoscut canonul Bibliei creştine, ţinând seama de autoritatea celor care au fost martori direcţi, obiectivi: Profeţi, Apostoli, Evanghelişti. Din momentul fixării canonului, Biblia este criteriul Adevărului, călăuza, calea spre persoana Cuvântului Care Se descoperă în slavă. Biblia recapitulează experienţa tuturor cărora S-a revelat Domnul: filozofi, Profeţi, Apostoli. Teologia latină vorbeşte de acel *continuum* între legea naturală, Revelaţia biblică şi Tradiţia Bisericii.

12. Apostolii au auzit, au văzut şi L-au atins pe Iisus Hristos, *„Adevărul ipostaziat"*, în Ierusalim (I In. 1, 1). El i-a **trimis** să propovăduiască Evanghelia Sa, prin puterea Duhului Sfânt, făcând din ei **martori** ai Învierii Sale, începând cu Cincizecimea. Tocmai de aceea, Revelaţia lui Iisus Hristos, Cuvântul Unic (Evr. 1, 1-2), este definitivă şi perfectă, terminată. Biserica nu aşteaptă o nouă Revelaţie publică înainte de **Parusie**. Terminată, dar nu pe deplin explicitată. Aici, intervine conştiinţa şi consensul Bisericii sub inspiraţia Duhului Sfânt, care stabileşte „depozitul de credinţă" obligatoriu pentru mântuire. Revelaţiile particulare nu pot completa sau ameliora acest depozit.

13. Cunoaşterea autentică a Revelaţiei este posibilă celor care fac experienţa personală a slavei lui Dumnezeu. Aceştia spun că Dumnezeu este împărtăşibil nu după fiinţa Sa, ci după lucrările sau energiile divine necreate. Cum ne mântuim atunci? *„Prin credinţă, căci credinţa e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în sinea Lui... Căci, cunoaşterea fiinţei lui Dumnezeu constă tocmai în simţământul că fiinţa divină n-o cunoaştem, dar închinarea-adorarea nu stă în legătură cu cât cunoaştem din fiinţa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există"* (Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 234*, II, p. 483).

A-L înţelege pe Dumnezeu numai din meditaţia şi din speculaţia asupra textelor biblice nu este suficient. E necesară o experienţă la fel cu cea a Profeţilor, a Apostolilor şi a Evangheliştilor, adică, experienţa inspiraţiei, glorificării şi iluminării. Exegeţii, predicatorii, teologii autentici trebuie să repete cuvintele Sfântul Ioan: *„Ceea ce am văzut şi ceea ce am auzit, aceea vă vestim şi vouă, pentru ca şi voi să aveţi comuniune cu noi"* (I In. 1, 3).

14. Revelaţia Cuvântului întrupat are marginea ei determinată atât de chenoza lui Dumnezeu în istoria mântuirii, deci, de micşorarea Sa în ce priveşte Fiinţa divină, necuprinsă, nevăzută, neîmpărtăşibilă. Fiinţă mai presus de fiinţă (nu există **analogia entis** între creat şi necreat), cât şi de măsura expresiilor şi a conceptelor din limbajul uman, folosite pentru a exprima Revelaţia Sa (Sfântul Vasile cel Mare). *„Este imposibil de a-L exprima pe Dumnezeu şi este şi mai imposibil de a-L concepe"* (Grigorie Teologul, *Oratio teologica* 2, 4). În acest sens, El este, în acelaşi timp *„chipul şi simbolul"* Său, adică, se arată din Sine pe Sine, iar prin Sine, Cel arătat călăuzeşte spre Sine, Cel cu totul ascuns în nearătare (Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 47). Revelaţia va avea o formă finală, la a doua venire în slavă a lui Hristos (I Pt. 1, 7), când pământul va fi plin de cunoştinţa lui Dumnezeu, ca marea umplută de apă (Is. 11, 9).

15. Opinii despre conţinutul şi semnificaţia Revelaţiei:

a) Există opinia după care credinciosul L-ar cunoaşte pe Dumnezeu numai din cele ce sunt create de El, deci, în calitate de cauză a acestora, anume, prin negarea celor ce sunt cunoscute. Pă-

rinţii Bisericii au arătat că este limitată cunoştinţa din lumea creată, pe care o au savanţii şi filozofii, formulând argumente raţionale şi demonstraţii ştiinţifice. Există o realitate care scapă cunoştinţei după negaţia celor cunoscute. Astfel, creştinii au cunoştinţa lui Dumnezeu nu numai din cele ce sunt create, cunoscute şi necunoscute, ci, din lumina necreată, care este slava Lui, dar care nu este fiinţa Lui şi pe care nu o au cele create. Prin urmare, atât **metoda analogiei**, care pleacă de la opera creată la Creator, de la ordinea lumii la Inteligenţa divină, cât şi **teologia prin negaţie**, după care Creatorul nu e nimic din cele create, sunt incomplete.

Trebuie deci să fie afirmată deodată transcendenţa apofatică a lui Dumnezeu (In. 1, 8) şi imanenţa istorică a lui Dumnezeu (Ieş. 3, 14). Dumnezeirea nu este nici descoperită în întregime, nici ascunsă în întregime. Cunoaşterea din revelaţia naturală are limitele ei raţionale. Apologetica pretinde că raţiunea poate să devină liberă şi disponibilă să depăşească limitele ei naturale. Apofatismul („pe măsură ce Dumnezeu se face cunoscut, El apare ca fiind infinit") nu înseamnă însă că Revelaţia nu este verificabilă. Biblia dă mărturie de teofanii, de evenimente revelatoare, de manifestări istorice şi de prezenţe fizice, obiective.

b) Părinţii Bisericii au respins teza lui Eunomiu (sec. IV), după care Dumnezeu a revelat supraesenţa (Dumnezeirea) Sa profundă, în aşa măsură încât omul participă la comuniunea de fiinţă dintre Persoanele divine. Există şi azi teologi care vorbesc de „participarea la esenţa divină", printr-o viziune intuitivă, prin contemplaţie imediată, unificare fără medierea altei realităţi create. Părinţii au făcut aici mai multe precizări: pe de o parte, Dumnezeu este neîmpărtăşibil, nevăzut şi necuprins, după esenţa Sa veşnică, după fiinţa Lui mai presus de fiinţă; pe de altă parte, Dumnezeu este împărtăşibil, încăput şi arătat, după lucrările sau după energiile Lui necreate. Una este fiinţa lui Dumnezeu şi altceva sunt lucrările, însuşirile şi energiile divine: „*Lucrările sunt diferite, pe câtă vreme fiinţa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări Îl cunoaştem pe Dumnezeu, pe când de Fiinţa Lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când Fiinţa Lui rămâne inaccesibilă*" (Vasile cel Mare, *Epistola 234*, 1, PSB 12, p. 483).

c) Grigorie Palama, care a precizat că Fiinţa lui Dumnezeu nu se identifică nici cu creaţia văzută nici cu harul, acesta nefiind o creaţie naturală sau supranaturală, ci o putere care iradiază din Dumnezeu, spune:

„*Nici să nu faci împărtăşibilă esenţa lui Dumnezeu cea mai presus de esenţă şi de nume şi în sine neîmpărtăşibilă şi nemanifestată, numind tot ce e necreat esenţă. Nici să nu apari ca un alt Eunomiu, numind ca acela toate (caracterele) cele ipostatice, ca necreate, Fiinţa lui Dumnezeu, sub pretextul simplităţii dumnezeieşti. Nici să nu te faci monotelit, făcând firea dumnezeiască din Hristos lipsită de lucrare. Nici alt Sabeliu, socotind în alt chip numirile lui Dumnezeu goale de realităţi, ca unele ce ar însemna toate acelaşi lucru, adică numai esenţă. Să nu păţeşti toate acestea, numind lucrările lui Dumnezeu create şi prin plăsmuiri goale înfăţişând simplitatea Sa ca nemaifiind nimic. Şi crede în acelaşi Dumnezeu împărţit şi neîmpărţit, unit în împărţire şi distinct în unire, neieşit din Sine şi pururea mişcându-Se în nemişcare, împărţindu-Se neîmpărţit şi împărtăşindu-Se întreg după chipul razei solare*" (Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască*, 27, „Filocalia" 7, p. 409).

d) Odată cu Întruparea Cuvântului, Revelaţia şi Revelatorul, lumea a scăpat de agnosticism (necunoaşterea lui Dumnezeu) şi de idolatrie, adică de adorarea creaturii în locul Creatorului. Cel care învaţă cosmologia află ceva despre seminţele Logosului în univers.

e) Panteismul susţine că esenţa divină se confundă cu lumea creată, de aceea omul poate avea o cunoaştere absolută a lui Dumnezeu.

Cunoaşterea analogică şi anagogică

Cunoştinţa lui Dumnezeu din contemplarea făpturilor sensibile şi inteligibile, numită şi **înţelepciune**, este o cunoştinţă firească, deoarece a existat în firea omului, dată de Dumnezeu, **înainte** de căderea în păcat. Dar patimile au întunecat mintea, au stricat „amintirea lui Dumnezeu", au strâmbat sufletul. De aceea, filozofii înainte de Hristos, deşi au iscodit creaţia, n-au aflat din făpturi scopul lui Dumnezeu şi nici pe Dumnezeu. În starea actuală, cunoştinţa adevărată, prin contemplarea Scripturilor şi a creaţiei, se dă celor care

au credință și făptuire morală, celor care și-au curățit mintea în lupta cu patimile. Nimeni nu-L cunoaște pe Dumnezeu și nu se mântuiește fără credință (Evr. 10, 38-39), ci din credință (Rom. 1, 17). Credința - *pistis, fides* - este vehiculul puterii Evangheliei, poarta deschisă harului. Cel care crede este copleșit de înțelepciunea divină și se cutremură înaintea Dumnezeului „cunoștințelor": „*Dar credința, depășind ideile născute din privirea făpturilor, ne-a unit pe noi cu Rațiunea aflată mai presus de toate și cu Adevărul neconstruit și simplu; și am înțeles mai bine decât prin demonstrație nu numai că toate s-au făcut din cele ce nu sunt, ci și că s-au făcut numai cu Cuvântul lui Dumnezeu. Ce este deci credința aceasta? Oare vreo putere naturală sau mai presus de fire? Fără îndoială, mai presus de fire, deoarece «nu poate veni cineva la Tatăl decât prin Fiul» (In. 10, 9) Care ne ridică pe noi mai presus de noi înșine și ne dă simplitatea îndumnezeitoare și ne întoarce spre unitatea Tatălui Ce adună toate*" (Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, v.2, „Filocalia" vol. 7, p. 319). Această cunoaștere prin credință este, totuși, „în parte" (1 Cor. 13, 12), adică potrivit cu capacitatea și curăția minții. Ea este **analogică**, după măsură, în proporție cu firea și cu puterea rațională a omului: „*Pentru că sfinții nici nu cunosc tot scopul lui Dumnezeu cu fiecare lucru sau cuvânt al Scripturii, nici nu scriu deodată toate cele cunoscute de ei. Nu cunosc totul, pentru că Dumnezeu este necuprins și, în înțelepciunea Lui, nu are hotar în a cuprinde vreun înger sau om. Căci zice Gură de Aur despre cunoașterea vreunui lucru oarecare, că noi spunem despre el câte trebuie să le spunem acum, dar Dumnezeu, pe lângă cele spuse, cunoaște și alte laturi neînțelese. Și nu le spun nici sfinții toate deodată, pentru că nu e folos ca să le spună toate câte le cunosc, din pricina neputinței oamenilor și ca să nu se lungească cuvântul și să se facă neplăcut sau neînțeles din pricina amestecării, ci ca cele spuse să fie măsurate*", adică **analogice**. „*Și iarăși unul zice acestea, altul, altele despre același cuvânt al dumnezeieștii Scripturi, pentru că harul dumnezeiesc le-a dăruit și pe acestea și pe acelea potrivit cu oamenii și cu vremea*" (Petru Damaschin, *Cuvântul 23*, „Filocalia", vol. 5, p. 255).

Cunoașterea prin credință are și un scop **anagogic**, adică, „*de cele aflătoare sub stăpânire și în starea creației, trebuie să ne apropiem pentru altceva, nu pentru ele, precum de oglindă ne apropiem pentru ceea ce se arată și ia chip în ea. Astfel, nu ne apropiem de creațiune pentru îmbunătățire, ci pentru arătarea Unului suprem în ea. Dar, de cele fără început și care sunt din El prin fire, ne apropiem nu pentru altceva, ci pentru ele și pentru Cel din Care sunt. De acestea nu trebuie numai să ne apropiem, ci să și creștem în ele și să ne sârguim prin ele spre imitarea Binelui prim și unic și spre întipărirea Lui în noi și așa, prin împreuna lucrare și ajutorul harului, să dobândim demnitatea slavei chipului și asemănării cu Dumnezeu. Astfel, cele cauzate din creațiune, privite drept, înalță mintea, prin această privire, la oglindirea Unului și o unesc, dezlegând-o de toate, în chip simplu cu înțelesul unitar al Unului, dacă mintea privește la ele cum se cuvine. Iar cele care au pe Unul cauzator și lucrător prin fire, întrucât Acela dă minții prin ele o formă asemenea lor, au puterea să unească mintea cu Însuși Unul acela* (Calist Catafygiotul, *Despre viața contemplativă*, 17, „Filocalia", vol. 8, pp. 414-415).

Dacă în vremea Legii, drepții și Profeții vedeau doar spatele lui Dumnezeu, în vremea harului, Apostolii și Evangheliștii văd razele Dumnezeirii prin trupul plin de slavă al lui Iisus Hristos Care s-a arătat ucenicilor la Schimbarea Sa la față. Este strălucirea firii dumnezeiești mai presus de ființă, cea care se revarsă în trupul ipostaziat într-Una din Persoanele Sfintei Treimi. Trupul lui Hristos este nu numai părtaș al slavei Dumnezeirii, ci și transmițător al ei. După Maxim Mărturisitorul, această lumină de la Schimbarea la față a Domnului este „simbol al teologiei" (Dumnezeirii) în sensul că ni se împărtășește pe măsura noastră, dar că ea ne îndreaptă spre ceva și mai înalt (anagogic). În starea de acum, slava Dumnezeirii este simbol al chipului lui Hristos Care Se va arăta deplin la **Parousia** Sa, la a doua venire.

Teologia analogică și anagogică se folosește de o mulțime de simboluri pentru a atinge cele inteligibile, plecând de la cele sensibile. Creștinul este așadar și filozof, și teolog. Filozof, deoarece cercetează cu rațiunea sa cele create ca să afle urmele Creatorului; teolog, deoarece, încordând mintea să devină văzătoare, contemplativă, urcă drept la înțelegerea lui Dumnezeu, primind ca pe niște raze strălucirea sau slava lui Dumnezeu, prin care devine asemenea Lui, după har.

Bibliografie

- Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, cap. I-XIV, PSB 2, Bucureşti: EIB, 1980, pp. 91-106;
- Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 9-52;
- Idem, *Ascetica şi Mistica ortodoxă*, vol. II, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1993, pp. 63-73;
- Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. C. Baltag, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, 2 vol.;
- Idem, *Sacrul şi profanul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Comentariu. Creştinismul: „Cele trei legi generale"

Legile generale sunt: cea naturală, cea scrisă şi cea a harului. Fiecăreia din aceste legi îi corespunde o anumită vieţuire şi un anumit curs al vieţii, ca şi o dispoziţie lăuntrică deosebită, produsă de acea lege prin voia celor care se conformează cu ea. Fiecare din aceste legi creează o altă dispoziţie în oricare din cei aflaţi sub puterea ei. De pildă, *legea naturală*, când raţiunea nu e copleşită de simţire, ne înduplecă, fără o învăţătură specială, să-i îmbrăţişăm pe toţi cei înrudiţi şi de acelaşi neam, întrucât firea însăşi ne învaţă să-i ajutăm pe cei lipsiţi şi să vrem toţi, tuturor, acelaşi lucru pe care-l doreşte fiecare. Aceasta ne-a spus-o Însuşi Domnul, zicând: *„Câte vreţi să vă facă vouă oamenii, faceţi şi voi lor asemenea"* (Mt. 17, 12; Lc. 6, 35).

Iar *legea scrisă* sau plinirea legii scrise, este raţiunea naturală care şi-a luat ca ajutor, în raporturile de reciprocitate cu cei de acelaşi neam, raţiunea duhovnicească. De aceea zice: *„Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi"*. Dar nu zice: „Să ai pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Căci al doilea arată numai solidaritatea cu cei de acelaşi neam spre menţinerea existenţei, iar primul înseamnă grija de ei în vederea fericirii.

În sfârşit *legea harului* îi învaţă pe cei călăuziţi de ea să-L imite nemijlocit pe Dumnezeu, Care, dacă se poate spune aşa, ne-a iubit mai mult decât pe Sine Însuşi, măcar că îi eram duşmani din pricina păcatului. Ne-a iubit, adică, aşa de mult, încât a binevoit să coboare în fiinţa noastră, în mod neschimbat. El, Care este, în mod suprafiinţial, mai presus de orice fiinţă şi fire, să Se facă om şi să fie unul dintre oameni. Din aceeaşi iubire n-a refuzat să-Şi însuşească osânda noastră şi să ne îndumnezeiască după har atât de mult pe cât S-a făcut El după iconomie şi prin fire om. Iar aceasta a făcut-o ca să învăţăm nu numai să ne ajutăm laolaltă în chip natural şi să ne iubim unii pe alţii, ca pe noi înşine, în chip duhovnicesc, ci şi avem grijă de alţii mai mult decât de noi înşine, în chip dumnezeiesc, şi aceasta să ne fie dovada dragostei ca, în temeiul virtuţii noastre, să fim gata a suferi cu bucurie moarte de bună voie unii pentru alţii: *„Căci nu este iubire mai mare ca aceasta, ca cineva să-şi pună sufletul pentru prietenii săi"* (In. 15, 13).

Deci legea firii este, pe scurt, raţiunea naturală care şi-a supus simţirea spre înlăturarea nesocotinţei (iraţionalităţii), prin care se menţine dezbinarea între cei uniţi prin natură. Iar legea scrisă este raţiunea naturală care, după înlăturarea iraţionalităţii simţirii, şi-a asociat şi iubirea duhovnicească prin care susţine reciprocitatea între cei de acelaşi neam. În sfârşit, legea harului este raţiunea mai presus de fire, care preface firea în chip neschimbat, îndumnezeind-o, şi arată în firea oamenilor, ca într-o icoană, arhetipul necuprins, mai presus de fiinţă şi de fire şi procură fericirea veşnică. (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, „Filocalia III", pp. 410-412).

VII. Izvoarele învăţăturii creştine

1. *„Păzeşte vistieria «parathiki» ce ţi s-a încredinţat prin Duhul Sfânt care locuieşte în voi"* (II Tim. 1, 14; I Tim. 6, 20). Acest **depositum** sacru de origine a fost încredinţat Bisericii de Apostolii şi de ucenicii lui Hristos, care au propovăduit Evanghelia în forma ei autentică şi în integritatea ei: *„Dacă veţi rămâne în cuvântul Meu, sunteţi ucenicii Mei"* (In. 8, 31). Propovăduirea (***kerygma***) apostolică nu este altceva decît un cuvînt de la Hristos şi despre Hristos: *„Noi nu ne propovăduim pe noi înşine, ci pe Domnul Hristos Iisus"* (II Cor. 4, 5). Iisus este sursa unică a Adevărului: *„Cel Ce vă ascultă, Mă ascultă"* (Lc. 10, 16). Apostolii predică *„cuvântul adevărului"* (II Tim. 2, 15).

„Predania de la început (paradosis) şi învăţătura de credinţă (didascalia) a Bisericii universale, pe care Domnul a dat-o, Apostolii Săi au propovăduit-o, Părinţii au păzit-o. Pe aceasta s-a întemeiat Biserica şi cel care cade din ea nu mai este şi nu se mai numeşte creştin" (Atanasie al Alexandriei, *Către Serapion*, XXVIII). Astfel, unitatea văzută a Bisericii s-a constituit şi s-a păstrat, în continuitate cu Evanghelia lui Hristos, în jurul **Credinţei apostolice**, transmisă şi explicată în predică, în **omologhia**, în cultul şi în disciplina unei comunităţi creştine organizate.

2. Sfântul Vasile spune că dogmele şi învăţăturile păstrate şi transmise de Biserică, le avem pe unele din scris, iar altele au fost comunicate în taină, prin tradiţia orală. Ambele au origine unică şi o autoritate egală pentru credinţă:

*„Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învăţătura scrisă, iar pe altele le-am primit din **Tradiţia apostolilor**. Ambele (forme de transmitere) au aceeaşi putere pentru credinţă. Şi oricine are o iniţiere cât de mică în chestiunile bisericeşti nu va ridica obiecţii (împotriva acestei afirmaţii). Fiindcă, dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temei scris), ca şi când n-ar avea mare însemnătate, am greşi, păgubind Evanghelia în cele esenţiale. De exemplu, ca să amintesc de primul şi de cel mai obişnuit: ce temei scris au cei care speră în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu semnul crucii? Din ce scriere am învăţat să ne întoarcem spre răsărit în timpul rugăciunii? Care din sfinţi ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei, care se rostesc în timpul sfinţirii pâinii (Sfintei) Euharistii, şi a potirului binecuvântării? Nu ne mulţumim numai cu acele (cuvinte) pe care le aminteşte Apostolul sau Evanghelia (şi de aceea) înainte şi după Euharistie zicem şi altele, pentru că ştim din învăţătura nescrisă că au mare putere în săvârşirea Tainei. În virtutea căror scrieri binecuvântăm apa Botezului, untdelemnul Ungerii şi pe cel care se botează? Nu în virtutea **Tradiţiei** (transmise) în mod tainic? În care scriere avem temei pentru Ungerea cu untdelemn? Obiceiul de a-l afunda de trei ori pe omul (care se botează) de unde îl avem? Şi celelalte obiceiuri legate de Botez, cum este lepădarea de satan şi de îngerii lui, în care scriere (îşi au temeiul) ? Nu (provin toate acestea) din învăţătura părinţilor noştri păstrată în taină?"* (*Despre Duhul Sfânt*, cap. 27, p.79).

3. Aşadar, *„Dogmele noastre sunt de două feluri: pe unele le mijlocesc Scripturile, adică cele ce se cuprind în cărţile teologice ale Sfintei Scripturi, iar altele sunt învăţăturile lăsate prin viu grai de către Apostoli, şi acestea s-au tâlcuit de către sinoade şi de către Sfinţii Părinţi. Pe acestea două se întemeiază credinţa"* (*Mărturisirea de credinţă*, 1642, partea I, 4).

Biserica a recunoscut cele două căi sau modalităţi de păstrare şi transmitere a revelaţiei supranaturale, dar a insistat asupra unităţii dintre Tradiţia orală şi cărţile inspirate şi canonice ale Noului Testament, în care a fost scrisă Tradiţia orală şi care, împreună cu cărţile Vechiului Testament, formează Biblia creştină, adică norma (canonul) pentru credinţă şi pentru viaţă. Marcion respinge cărţile Vechiului Testament şi tot ce se referă la acestea în Evanghelii, mai precis, tot ceea ce nu corespunde cu „evanghelia lui Pavel". A fost excomunicat în anul 144.

Revelaţia divină este, însă, mult mai largă. Sfânta Scriptură este o mărturie inspirată a Revelaţiei, dar nu Revelaţia însăşi. Ca şi Tradiţia, Scriptura nu este un scop în sine. Cuvintele ei sunt călăuze către experienţa slavei lui Dumnezeu, ca la Cincizecime. Biblia are o autoritate obiectivă, fiind memoria Cuvântului lui Dumnezeu, viabilă

grație Duhului Sfânt, numai atunci când e recunoscută și citită de Biserica creștină, căreia îi aparține (după cum Tainele au autoritate numai când sunt celebrate de comunitate).

A. Biblia creștină

Vechiul Testament

4. Biblia lui Iisus Hristos și a Apostolilor a fost Biblia lui Israel care cuprindea Legea, Profeții și alte cărți, ca Psalmii. Acesta este canonul ebraic păstrat de sinagoga iudaică din Palestina. Biserica a aprobat diferite practici locale care au reținut fie un canon redus, fie unul mediu, până ce s-a ajuns la un canon complet. Evreii din Alexandria și diaspora au acceptat traducerea greacă a Vechiului Testament numită **Septuaginta**, care cuprinde, în afară de cărțile din canonul ebraic, cărți numite **anaginoskomena**, folosite în cultul bisericesc. Cele mai multe citate din Vechiul și din Noul Testament (350) sunt din *Septuaginta*, din care se citează în: Marcu, Luca, Petru, Iacov, Evrei. Canonul actual al Vechiului Testament, recunoscut de Sinodul din Ierusalim (1672), în canonul 18, cuprinde 39 de cărți canonice și 10 cărți „bune de citit" (numite de catolici *deuterocanonice*, iar de protestanți *apocrife*): Iudit; I Ezdra; I, II, III Macabei; Tobit; Ecleziastul; Înțelepciunea lui Solomon; Baruh; Scrisoarea lui Ieremia.

5. Cărțile canonice se împart în mai multe categorii:

Pentateuhul (Cele cinci cărți - ale lui Moise), *Tora* sau *Legea* cuprinde istoria evreilor de la Avraam până la moartea lui Moise, adică perioada 2000 - 1200 î.Hr. Acestea sunt: *Facerea - Geneza* (istoria creației lumii, istoria lui Adam și a Evei, epoca patriarhilor: Avraam, Isac, Iacov (Israel), așezarea celor 12 fii ai lui Avraam în Egipt (în timpul lui Iosif); *Ieșirea - Exodul* (eliberarea din robia egiptenilor, la care evreii au fost supuși după moartea lui Iosif, revelația numelui lui Iahve: „Eu sunt Cel Ce sunt" (3, 14), exodul și călătoria izraeliților prin deșert, darea celor zece Porunci (*Decalogul* lui Moise) pe Muntele Sinai: „Domnul vorbea cu Moise față către față, cum ar vorbi un om cu prietenul său" (33, 11); *Leviticul* (cuprinde reguli privind oficiile rituale și sacerdotale conduse de cei din tribul lui Levi); *Numerele* (recensământul poporului, traversarea deșertului către pământul făgăduit); *Deuteronomul* - A doua Lege (repetă istoria Decalogului și darea altor legi și reguli mozaice).

6. Cărțile istorice: *Iosua Navi, Judecători, Rut, I și II, Samuel, I și II Regi, I și II Paralipomena (Cronici), Ezdra, Neemia (a doua Ezdra), Tobit, Iudit, Ester, I și II Macabei.* **Cărțile poetice** (sau **sapiențiale**): *Iov, Psalmii, Pildele, Ecleziastul (Qohelet), Cântarea Cântărilor, Înțelepciunea, Ecleziastul (Sirah).* **Cărțile profetice**: *Isaia, Ieremia, Plângerile, Cartea lui Baruh, Iezechiel, Daniel, Osea, Ioil, Amos, Avdie, Ionas, Miheia, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi.*

7. În Biblia română (ediția 1968) sunt incluse cărți și fragmente necanonice: *Epistola lui Ieremia, Cântarea celor trei tineri, III Ezdra, Istoria Suzanei, Istoria omorârii balaurului și a sfărâmării lui Bel, III Macabei, Rugăciunea regelui Manase.*

Noul Testament

8. Noul Testament este nu numai împlinirea Vechiului Testament (Mt. 5, 17-21), ci și o credință nouă, **Evanghelia**, Vestea cea Bună, cuprinsă în actele, în parabolele și în faptele pe care Dumnezeu le-a realizat prin Iisus din Nazaret în mijlocul nostru (F.A., 2, 22). În centrul Noului Testament stă ideea că Dumnezeul lui Israel L-a trimis pe Fiul Său în lume, născut din Fecioara Maria, răstignit și inviat din morți în Ierusalim, *„Cuvântul ieșit din tăcere"* (Ignatie al Antiohiei, *Către Magnezieni* 8, 2) vine să realizeze rânduiala (**iconomia**) Tatălui ca Unul Care cunoaște voia Acestuia: *„Nimeni nu cunoaște pe Tatăl decât numai Fiul"* (Mt. 11, 27). Astfel, Tatăl, prin Hristosul Său și prin Duhul Sfânt, va lărgi granițele poporului ales ca să includă neamurile care vor crede în Evanghelie.

9. Marele preot Anna l-a întrebat pe Iisus despre discipolii Săi și despre învățătura (didascalia) Sa (In. 18, 19). Dar Iisus Hristos n-a scris Evanghelia Sa și nici n-a cerut să fie scrise viața și mesajul Său, care au circulat pe cale orală. Biserica a recunoscut cărțile scrise în primul secol despre Iisus, ca fiind vocea autentică a Apostolilor, martori aleși și trimiși ai lui Hristos. Acestea au devenit Noul Testament, adică depozitul Tradiției orale. Biserica a adăugat la **Scripturi** (Mc. 12, 24;

I Cor. 15, 3-4) **canonul Noului Testament**. S-au păstrat mai multe liste ale cărţilor biblice. Lista cărţilor canonice, în număr de 27, s-a încheiat definitiv în secolul IV. Aceste cărţi sunt menţionate, în ordine diferită, începând cu Canonul apostolic 85, transmis de Clement Romanul. Apoi, de Atanasie al Alexandriei, în Scrisoarea canonică 39 din 367, de Chiril al Ierusalimului († 386), de sinoadele locale din Laodiceea (360) - canonul 60, din Roma (382), din Hiponne (393), din Cartagina (418) - canonul 32 şi de Ioan Damaschin (650-753) în *Dogmatica* (IV, XVII), unde include şi *Canoanele apostolice* scrise de Clement.

10. Partea principală a Noului Legământ o constituie cele patru Evanghelii.

Evangheliile sunt „memoriile Apostolilor": *„Apostolii, în memoriile lor, care se numesc Evanghelii"* (Iustin, *Apologia I*, 66, 3). Autoritatea unică a Evangheliilor vine din aceea că Biserica primară, constituind canonul Noului Testament, le-a dat viaţă în predică, în exegeză şi în cultul ei public. Ea a recunoscut că Duhul Sfânt este Cel Care-l inspiră pe evanghelist să scrie „memoriile" apostolice, şi tot Duhul iluminează exegetul în interpretarea mesajului biblic (cf. II Cor. 4, 6).

Evangheliile nu sunt scrieri biografice despre persoana lui Iisus din Nazaret. Scrise de ucenicii lui Iisus, după Înviere, aceştia dau mărturie că Iisus din Nazaret este Mesia lui Dumnezeu şi Mântuitorul lumii. Ele s-au scris în partea a doua a primului secol, în limba greacă. Primele trei Evanghelii se numesc **sinoptice**, deoarece sunt similare ca formă şi ca structură, având conexiuni între ele, despre evenimentele principale: Botezul lui Iisus de către Ioan, predica în Galileia, mărturisirea capitală a Apostolilor că Iisus este Mesia lui Dumnezeu (Mt. 16, 13-20), Schimbarea la faţă, anunţarea Patimilor, Paştile, condamnarea, Moartea, Răstignirea, Învierea, Înălţarea. Cele patru Evanghelii sunt:

După Matei - unul din Cei Doisprezece, care a scris Evanghelia sa, probabil în aramaică, limba vorbită de Iisus, pentru creştinii proveniţi din iudei, de aceea citează frecvent din Vechiul Testament pentru a arăta că Fiul lui Dumnezeu este Mesia Care va aduce Împărăţia lui Dumnezeu. Texte particulare: genealogia lui Iisus de la Avraam la Maria, Predica de pe munte (cap. 5-7), care include Fericirile şi Tatăl nostru, trimiterea Apostolilor: *„Mergeţi, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"* (28, 19).

După Marcu, care nu face parte din grupul Apostolilor, dar redă ceea ce a primit din tradiţia Sfântului Petru. Iisus apare ca Sfântul lui Dumnezeu, Fiul Omului răstignit (14, 21).

După Luca: Luca nu e din Cei Doisprezece, dar e ucenic asociat cu Apostolul Pavel. Luca relatează după martori oculari şi după tradiţia Mariei. Vorbeşte cu amănunte despre Naşterea şi despre Botezul lui Iisus, transcrie parabolele celebre: vameşul şi fariseul, fiul plecat şi întors acasă, Lazăr şi bogatul, narează despre călătoria celor doi ucenici, după Învierea lui Iisus, pe drumul spre Emaus.

După Ioan: Apostol numit Teologul, deoarece Îl identifică pe Iisus cu Cuvântul lui Dumnezeu (în Prologul Evangheliei) şi cu *„Eu sunt"*, care este numele lui Iahve. Citirea Noului Testament în Biserică începe cu această Evanghelie: liturghia din noaptea de Paşti. Ioan redă pe larg „semnele" - minunile (cap. 2-11), marile cuvântări ale lui Iisus (11-22), inclusiv, învăţătura despre Duhul Sfânt, ca parte din doctrina despre Treime.

11. Celelalte cărţi ale Noului Testament sunt: epistolele Apostolului Pavel către Romani, I şi II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I şi II Tesaloniceni, I şi II Timotei, Tit, Filimon. Apoi: Epistola către Evrei, Epistola lui Iacov, I şi II Petru, I, II şi III Ioan, Epistola lui Iuda, Apocalipsa.

12. Faptele Apostolilor (se citeşte în Biserică de la Paşte la Rusalii). Cartea scrisă de Luca include istoria Bisericii de la început, după Înălţarea lui Iisus Hristos, alegerea lui Matia în locul lui Iuda, pogorârea Duhului Sfânt, în ziua Cincizecimii, cuvântarea lui Petru, constituirea comunităţii creştine în jurul a patru instituţii: doctrina Apostolilor, comuniunea, frângerea pâinii şi rugăciunea (2, 42), martiriul lui Ştefan, alegerea diaconilor, convertirea lui Saul în Pavel, convertirea păgânilor, călătoriile misionare (Paul şi Barnaba), sinodul Bisericii din Ierusalim, înfiinţarea comunităţilor creştine şi a conducerii acestora în diferite cetăţi greceşti, călătoria lui Pavel la Roma (28, 30).

13. Apocalipsa sau Revelaţia, scrisă de Evanghelistul Ioan. Cartea n-a fost introdusă uşor în canon, de aceea, până azi, nu se citeşte în Biserică. Ea începe cu cele şapte scrisori către şapte Biserici din Asia. Cartea este plină de simboluri, de viziuni

și de comparații cu caracter apocaliptic. Cifrele și numerele nu pot fi ușor identificate cu realitățile istorice (Numărul 666 poate să însemne Babilon, simbolul imoralității (13, 18); numărul 7 înseamnă deplinătatea; numărul 144.000 (12 triburi x 12 apostoli) este totalitatea celor mântuiți. Apocalipsa a fost o mare sursă de rugăciuni, de imnuri și de simboluri pentru cultul și Liturghia ortodoxă. În iconografia ortodoxă, cele patru ființe vii îi reprezintă pe cei patru Evangheliști: leul - Marcu, vițelul - Luca, omul - Matei, vulturul - Ioan (Apoc. 4, 7; Ezec. 1, 10).

14. Formarea și recunoașterea Bibliei creștine, prin adăugarea Noului Testament la Biblia lui Israel, este unul din cele mai importante acte ale Duhului Sfânt în istoria Bisericii. Canonul Sfintei Scripturi este o **harismă** a Bisericii. **Theopnestia** (II Tim. 3, 16) - inspirația înseamnă că Dumnezeu a voit ca revelația să fie redată așa și, mai ales, ca, Duhul Sfânt, prin acest mijloc scris, să dea mărturie despre Adevăr. Cei inspirați, Profeții, Apostolii, sfinții - vorbesc infailibil de Dumnezeu și de unirea cu El. Exegeții autentici sunt cei care au aceeași experiență a revelației și a inspirației ca aceea a autorilor biblici. Aceasta a fost funcția Părinților Bisericii, care s-au exprimat și în sinoadele ecumenice.

15. Biserica se folosește de Biblie în toate formele ei de activitate, dar, mai ales, la Liturghie, la Sfintele Taine și în cult. De asemenea, ea îi îndeamnă pe preoți și pe credincioși să citească, să mediteze, să interpreteze cuvintele Sfintei Scripturi. Există, în Noul Testament, pasaje complexe, neprecizate, cuvinte „greu de înțeles", texte cu unele nepotriviri accidentale. Dar Biserica n-a îndrăznit să schimbe textul Scripturii sau să forțeze înțelesul cuvintelor, ci le-a păstrat așa cum au fost transmise, cu diversitatea și, uneori, cu insuficiența lor. De pildă, există o mulțime de nume și de titluri ce s-au atribuit lui Iisus Hristos. Biserica le-a păstrat și le folosește pe toate. Asupra înțelesului multor texte biblice, Biserica nu s-a pronunțat într-un mod absolut (de pildă, despre zilele creației).

B. Tradiția

16. Sunt și alte multe minuni pe care le-a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi și care nu sunt scrise în cartea aceasta (In. 20, 30), dar sunt și alte multe fapte pe care le-a săvârșit Iisus (In. 21, 25), nu în fața și în văzul ucenicilor, ci, înainte de facerea lumii când Cuvântul lui Dumnezeu era fără trup, El a creat împreună cu Tatăl lumea din nimic.

Tradiția - **paradosis** - poate să însemne atât faptul comunicării, al transmiterii Evangheliei (I Cor. 15, 2), cât și conținutul acestei comunicări (II Tes. 2, 15), adică predania apostolică (II Tes. 3, 6), *„Evanghelia pe care v-am binevestit-o"* (I Cor. 15, 1). La originea Tradiției este: *„Credința care a fost dată sfinților odată pentru totdeauna"* (Iuda 3), care constituia *„depozitul"*, fără de care primele comunități nu puteau legitima continuitatea lor cu Evanghelia lui Hristos. După scrierea cărților care au format Noul Testament, Tradiția apostolică a circulat pe cale orală, pusă și ea în scris mai târziu. Faptele Apostolilor enumeră părțile principale ale acestei Tradiții: Învățătura sau didahia Apostolilor (*doctrina apostolorum*), comuniunea (*koinonia*), frângerea pâinii (*Euharistia*) și rugăciunea (*cultul*) (F.A. 2, 42). Numai comunitatea care păstra aceste elemente putea fi numită Biserică - *Ekklesia*.

17. O tradiție primită este o tradiție transmisă și de transmis (*„Eu de la Domnul am primit ceea ce v-am predat"*-I Cor. 11, 23). Paralel cu formarea canonului biblic, Biserica s-a îngrijit să constituie un fel de **regula credinței** sau didahia, care a intrat ca element constitutiv în ritualul Tainelor Botezului și Euharistiei, constituind inima mărturisirii de credință (*omologhia*) cerută candidaților la Botez. Unele părți din Tradiție au fost dezvoltate, scrise și transmise pe măsură ce creștinismul se răspândea în lumea romană. Din această Tradiție apostolică, s-a dezvoltat Tradiția bisericească, liturgică, disciplinară, pastorală.

18. Interpretarea Sfintei Scripturi ca și discernământul Tradiției aparțin Bisericii, *„stâlpul și temelia Adevărului"* (I Tim. 3, 15), care s-a pronunțat în mod excepțional, ca răspuns la controversele și la ereziile hristologice din veacurile III - VIII, prin sinoadele ecumenice. În acest proces de interpretare și de formulare a Tradiției, autoritatea supremă revine consimțământului universal al Bisericii, care se realizează prin cooperarea celor care au autoritatea de a învăța în numele lui Hristos, care au primit o harismă a adevărului prin hirotonie în succesiune apostolică (episcopii și preoții) și cei care au primit prin Taina ungerii Duhului Sfânt, Care învață și conduce la tot adevărul (In.

16, 13; I In. 2, 20, 27), o harismă, simțul religios al adevărului, **sensus fidelium**.

19. Autenticitatea Tradiției este de cea mai mare importanță, de aceea credințele și practicile bisericești trebuie să fie supuse discernământului harismatic al întregii Biserici, ierarhie și laici (**ex consensu ecclesiae**). Deviațiile și erorile doctrinare, ereziile, pot atrage, prin speculațiile lor intelectuale, dar Biserica n-a lăsat câmp liber opiniilor și tezelor ireconciliabile cu valorile eterne ale Evangheliei și cu dogmele formulate în mod conciliar. Există o mare diversitate de interpretări, atât în Evanghelii, cât și în Tradiție, dar aceasta nu alterează unitatea Tradiției apostolice. Biserica învață adevărurile conținute explicit în Revelația divină, prin inspirația Duhului Sfânt, nu doctrine care au o oarecare legătură cu aceasta:

„Credem că Dumnezeiasca Scriptură este dată de Dumnezeu și pentru aceasta suntem datori să credem în ea, nu în alt mod, ci așa precum Biserica sobornicească a interpretat-o și a predat-o. De aceea credem că și mărturia Bisericii soborniceşti nu valorează mai puțin decât aceea pe care o posedă Dumnezeiasca Scriptură. Fiindcă, unul și același Duh Sfânt este autorul amândurora, este același lucru să ne instruim deopotrivă și de către Scriptură și de către Biserica sobornicească. Apoi, este firesc ca orice om, vorbind numai după mintea sa, să greșească, să amăgească și să fie amăgit, pe când Biserica sobornicească, care niciodată n-a vorbit și nu vorbește de la sine, ci din Duhul lui Dumnezeu (care și pe învățător îl îmbogățește neîntrerupt și în veci), este îndeobște cu neputință să greșească, nici peste tot să amăgească, nici să fie amăgită; ci, Biserica este asemenea cu Dumnezeiasca Scriptură, nerătăcită și totdeauna având aceeași autoritate". (Patriarhul Dositei, *Mărturisirea de credință*, acceptată de Sinodul din Ierusalim, 1672, Decretul II).

20. Atât în Vechiul Testament (cf. Deut. 6, 4): *„Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn"* (Ieș. 15, 1-18: Cântarea lui Moise), cât și în Noul Testament, **revelația biblică a fost exprimată în scurte articole de credință sau în crezuri**. Uneori, se folosește o singură afirmație: *„Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu"* (Mt. 16, 16); *„Domnul meu și Dumnezeul meu"* (In. 20, 28); *„Iisus Hristos Domnul nostru"* (Rom. 1, 4). Alteori, mărturisirea este mai dezvoltată (I Cor. 8, 6; II Cor. 13, 13): *„Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu și comuniunea Sfântului Duh să fie cu voi toți. Amin"*. Un articol de credință poate fi subliniat, în mod particular: *„Dacă cu gura ta vei mărturisi că Iisus este Domnul și în inima ta crezi că Dumnezeu L-a înviat din morți, te vei mântui"* (Rom. 10, 9; I Cor. 15, 15). Se cunosc imnuri liturgice, cântate de comunitățile creștine elenistice (Col. 1, 15-20; Filip. 2, 5-11).

21. În Biserica de început s-a continuat această metodă, mai ales, în legătură cu cultul (Crezul Apostolic) și cu instruirea candidaților la Botez. În secolul V, Biserica a fost nevoită să răspundă unor controverse despre natura divină a lui Iisus Hristos, despre care unii spuneau că este o natură creată ca toate celelalte făpturi. Un sinod de episcopi din toată Biserica (**oekumene**), convocat de împăratul Constantin (care s-a convertit la creștinism înainte de moarte - 337, fiind convins că, fără puterea Bisericii, nu putea să lărgească Imperiul Roman, cu capitala la Constantinopol), s-a reunit la Niceea, în 325, și a formulat prima parte a Crezului. O altă criză s-a ivit cu privire la natura divină a Duhului Sfânt, de aceea un alt sinod ecumenic, convocat de împăratul Teodosie la Constantinopol, în 381, va completa Crezul.

Prin urmare, **Crezul sau Simbolul de credință** actual a fost alcătuit de primele două sinoade ecumenice (se numesc așa, deoarece au luat parte episcopi din „toată lumea" - *oekumene*): Niceea - 325 și Constantinopol - 381. Crezul din 381 (scris în grecește, în termenii filozofici ai timpului) are o bază biblică profundă, cuprinde învățătura creștină despre Dumnezeu - Sfânta Treime, este folosit azi în cult și în catehizare de toate Bisericile creștine, ceea ce îi oferă o autoritate ecumenică specială. În centrul Crezului stă doctrina despre Iisus Hristos de o ființă cu Tatăl, Mântuitorul și mântuirea oamenilor. Crezul de la Niceea a fost tradus în Biserica apuseană, în 355.

22. Crezul din 381 a devenit mărturisirea de credință publică și ecumenică a tuturor creștinilor, de aceea nu s-a admis nici alterarea sau parafrazarea textului, nici înlocuirea acestuia cu alt crez. Alterarea sau sustragerea unui articol din Crez atrage consecințe grave pentru apartenența la Biserica universală: înlăturarea episcopilor din episcopat, excluderea preoților din cler, excomunica-

rea mirenilor din comunitatea liturgică (Sin. 3, Can. 7; Sin. 6, Can. 1). Mărturisirea personală a Simbolului de credință este o condiție primordială nu numai pentru primirea Botezului, a iertării păcatelor (Spovedania) și a Împărtășaniei, ci și pentru candidatul la episcopat, care trebuie să declare solemn, cu Evanghelia deschisă: „Eu cred..." (în original, 381: „Noi credem...").

23. Una din sursele scrise cele mai importante ale doctrinei autentice creștine o constituie **textele liturgice și cărțile de cult**, în general. De la început, comunitatea creștină s-a adunat pentru Liturghie (adică rugăciune și acțiune comună), în scopul de a-I aduce mulțumire (în grecește **euharistia**) lui Dumnezeu pentru binefacerile Sale către popor. Numai această comunitate putea fi numită Biserică (în grecește, **ekklesia**). Acest cult creștin s-a inspirat din Vechiul Testament, în care exista un cult oficial ce se făcea la Templul din Ierusalim, potrivit Legii mozaice. Iudeii se adunau în **sinagogi** (case de rugăciune) pentru studiul biblic, pentru cântări și pentru laude. Aceștia practicau rugăciunea publică, respectau posturile anuale și sărbătorile. După Cincizecime, Biserica creștină a reținut, din acest cult, mai ales rugăciunile de laudă, citirea Bibliei și a Psalmilor, respectarea anului liturgic, dar a schimbat structura lui de bază: jertfa Trupului și Sângelui lui Hristos înlocuiește sacrificiile de animale de la Templu; Duminica, Ziua Domnului, înlocuiește sabatul iudaic, sâmbăta. Paștele înseamnă celebrarea morții și a învierii lui Hristos, iar Cincizecimea, sărbătoarea Duhului Sfânt. Astfel, Biserica creștină a organizat propriul ei cult, cu rugăciuni și cu ritualuri proprii, cum ar fi slujba Tainelor. În toate acestea: rugăciuni, imnuri, binecuvântări, slujbe și ritualuri, sărbători și posturi, Biserica a recunoscut Biblia și Tradiția, trecându-le, astfel, în experiența vie și concretă a credincioșilor, unde s-au păstrat intacte, fără deformări. Ele constituie memoria vie și fidelă a Evangheliei și a Tradiției Apostolilor.

24. Alte izvoare ale Tradiției sunt **învățăturile Părinților și ale Scriitorilor bisericești, ale apologeților, ale martirilor, ale confesorilor și ale sfinților, ale teologilor care au alcătuit Mărturisiri de credință și Catehisme**, acceptate pe plan local sau regional. Părinții apostolici au transmis în mod fidel **Didahia Apostolilor**. Părinții și scriitorii bisericești au elaborat și au dezvoltat doctrina creștină într-un limbaj nou, în dialog cu filozofia timpului. Partea esențială a Tradiției patristice a fost scrisă sub formă de omilii, comentarii și cateheze exegetice. Mulți dintre Părinți au apărat credința ortodoxă în controversele cu ereziile (*erezie* înseamnă **alegere particulară**) hristologice din veacurile III - VIII, susținute de cei care voiau să impună numai o parte din adevăr și doreau să creeze dezbinări în sânul Bisericii. Aceștia se numesc eretici: Arie (cca. 250-336), Nestorie († 451), Eutihie († 454). Scrierile patristice nu sunt infailibile sau inspirate, dar au o mare autoritate teologică, fiind documente de referință pentru doctrina autentică a Bisericii. Ele au autoritate în Biserică, acolo unde sunt recunoscute de credincioși că se află în continuitate cu Tradiția apostolică. Exemple de Părinți și de scriitori bisericești, venerați pentru doctrina lor, sunt: Ignatie de Antiohia (cca. 35-107), Policarp de Smyrna (cca. 69-155), Clement de Alexandria (150-215), Iustin Martirul (cca. 100-165), Origen (cca. 185-254), Atanasie de Alexandria (cca. 296-373), Chiril al Ierusalimului († 386), Grigorie de Nazianz (cca. 330-389), Ambrozie de Milan (339-397), Grigorie de Nysa (335-394), Vasile cel Mare (cca. 330-379), Ioan Hrisostom (cca. 347-407), Cyprian de Cartagina († 258), Chiril al Alexandriei († 444), Evagrie Ponticul (346-399), Ioan Sinaitul - Scărarul (cca. 570-649), Maxim Mărturisitorul (cca. 580-662), Ioan Damaschin (675-749), Fotie de Constantinopol (cca. 810-895), Simeon Noul Teolog (942-1022), Grigorie Palama (1296-1359), Nicolae Cabasila (1321-1396), Nicodim Aghioritul (1749-1809).

25. De asemenea, **viețile și scrierile sfinților** se bucură de un mare respect în Tradiția ortodoxă, mai ales, pentru sfaturile și pentru exemplele palpabile pe care le oferă. Desigur, toți cei botezați se numesc **sfinți**, deoarece participă la sfințenia lui Dumnezeu: „*Așa cum Cel Ce v-a chemat pe voi e sfânt, fiți și voi sfinți în întreaga voastră purtare. Că scris este: «Voi veți fi sfinți, pentru că Eu sunt Sfânt»*" (1 Pt. 1, 15-16). Crezul apostolic afirmă, ca articol de credință, „*comuniunea sfinților*". Există diverse experiențe ale sfințeniei: Apostolii care au evanghelizat, Evangheliștii - autorii Evangheliilor, Profeții - inspirați de Dumnezeu să proorocească și să scrie, mărturisitorii - care suferă fizic pentru credința lor, martirii - care plătesc

prețul suprem pentru credința lor. Din rândul călugărilor: tămăduitori, făcători de minuni, duhovnici, asceți, sihaștri; din rândul mirenilor: drepții.

Viețile Sfinților conțin exemple autentice de credință și de pietate creștină. Acestea trebuie să fie deosebite de **Legendele sfinților**, scrieri apocrife și apocaliptice.

26. În afară de acestea, în pietatea creștinilor mai circulă și credințe, obiceiuri, mentalități, simboluri, care nu aparțin Sfintei Tradiții și care n-au valoare canonică. Pentru Biserica Ortodoxă, autenticitatea Tradiției este de cea mai mare importanță, de aceea aceste credințe și practici trebuie să fie supuse discernământului bisericesc. De asemenea, în decursul istoriei, dat fiind că Biserica este și o comunitate sociologică, s-au ivit și chiar s-au impus deviații și erori doctrinare care nu aparțin valorilor eterne ale Evangheliei. Ereziile pot fascina prin speculațiile lor intelectuale, dar Biserica n-a lăsat câmp liber opiniilor și tezelor ireconciliabile cu Evanghelia și cu dogmele formulate în mod conciliar. „*De ți se descoperă gânduri ale Scripturii, prin înțelegerea alegorică a lor, păzește-te să nu desființezi ceea ce este scris, ca să nu crezi cunoașterii tale mai mult decât Sfintei Scripturi*" (Isaia Pustnicul, *Cuvântul VI, 6*, „Filocalia" XII, p. 57).

27. Există o unitate de fond între diverse forme de revelație: toate se orientează către Hristos (Lc. 24, 44), în Care Dumnezeu a reconciliat lumea cu Sine (2 Cor 5, 19). Cu toate că orice Evanghelist este un interpret inspirat și că Tradiția cunoaște o mare diversitate de interpretări, există, totuși, o identitate de conținut și chiar de formă între Noul Testament și Tradiția apostolică: „*Am înțeles că ați ajuns plini de credință în Domnul nostru, Care cu adevărat este «din neamul lui David după trup», dar Fiu al lui Dumnezeu după voința și puterea lui Dumnezeu, născut cu adevărat din Fecioara, botezat de Ioan, «ca să se împlinească de El toată dreptatea». Pe timpul lui Pilat din Pont și al lui Irod a fost pironit cu adevărat pentru noi cu Trupul, din al cărui fruct suntem noi, din Patima Lui cea de Dumnezeu fericită, «ca să ridice semn» în veci prin înviere pentru a-i aduna pe sfinții și pe credincioșii Lui, fie din iudei, fie din păgâni, într-un singur Trup al Bisericii Lui.*" (Sfântul Ignatie, *Către Smirneni*, I, 1-2). De aceea, nu se poate spune că există **două** izvoare ale cunoașterii, căci nu există opoziție între Biblie și Tradiție. Biblia este Tradiția scrisă; Tradiția este Biblia trăită în Biserică, suflul și inspirația Duhului. Noul Testament s-a creat în Biserică și constituie inima Tradiției. Ea e receptarea Credinței Apostolice de către Biserică în Duhul Sfânt, adică păstrarea și explicarea sensului Sfintei Scripturi.

28. Tradiția are un caracter dinamic și inclusiv. Continuitatea sau fidelitatea diacronică, permanentă coexistă cu diversitatea sincronică, istorică, contextuală. De pildă, Bisericile locale au avut diferite liste de cărți canonice, fără să fie socotite, din cauza aceasta, eretice sau sectare. În exegeza patristică se află o mare varietate de expresii, concepte și opinii legitime, capabile să comunice Adevărul Evangheliei în diverse medii filozofice, situații sociale și culturale. Acestea au fost „receptate" în măsura în care nu sunt exclusive, adică incompatibile cu Evanghelia sau unele cu altele. Tertulian (*Contra ereticilor, VII, 11*) arată că ermineutica creștină nu caută un creștinism stoic sau platonic sau dialectic, în afară de Evanghelie. Erminia este o acțiune coextensivă a Duhului Sfânt, Care conduce la tot adevărul (In. 16, 16), în care exegetul face experiența Evanghelistului: revelație, inspirație, iluminare.

29. Apostol - Evanghelist - exeget: aceeași inspirație: „*A avut foarte mare lipsă Sfântul Petru, fruntașul Apostolilor, de o descoperire cu privire la neamuri. Căci el nu știa că nu este nici o deosebire între tăierea împrejur și netăierea împrejur în privința credinții. Nu știa, adică, limpede că Domnul a spus să fie învățate neamurile, fără să mai fie obligate la slujirea dinafară a legii, până ce nu i-a arătat prin descoperire taina sfatului Său ascuns. Abia aceasta l-a convins, prin simbolul pânzăturii, că harul Duhului Sfânt se dă și neamurilor, ca și lui, numai prin credință și deci în Hristos nu este deosebire între iudeu și elin. Dar nici Apostolii din Ierusalim n-au știut de aceasta. De aceea s-au deosebit de el, până ce au aflat și ei bogăția cea ascunsă a milostivirii dumnezeiești cu privire la toți oamenii (F.A. 10, 11; 11, 18). Căci harul propovăduirii aducea o viață dumnezeiască și o slujire nouă, deosebită de cea a Legii și o învățătură a sufletului care îl face să se elibereze de bunăvoie și din proprie hotărâre de trup, precum și o naștere mai dumne-*

zeiască din alt izvor. Dar tocmai din această pricină cei încredinţaţi cu slujba propovăduirii aveau lipsă la tot cuvântul de învăţătura Celui Care i-a trimis. Ba, dacă nu par cuiva mai scrupulos decât trebuie, fiecare cuvânt al poruncii dumnezeieşti avea trebuinţă de o învăţătură şi de o descoperire care să-i hotărască modul în care trebuie împlinit. Căci nu se află nicidecum cineva care să cunoască modul de aplicare al vreunui cuvânt, fără descoperirea Celui Care a grăit acest cuvânt. Ştiind-o aceasta şi vestitul Petru, după ce a primit de la Domnul porunca propovăduirii între neamuri, nu a pornit la lucru, ci a aşteptat să fie învăţat modul de aplicare al poruncii de către Cel Care a dat porunca". (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 27, „Filocalia" III, pp. 100-101).

Recapitulare

• În experienţa recentă, creştinii au învăţat că Tradiţia primită este o Tradiţie transmisă, dar şi de transmis. Ea comportă, mai întâi, un element de păstrare şi de apărare a credinţei ce s-a primit. Este vorba de fidelitatea faţă de evenimentele revelatoare constitutive din istoria creştinismului, când Biserica a luat hotărâri definitive ecumenice privind canonul Scripturii şi regula credinţei (F.A. 15, 28-29). Se poate vorbi de Tradiţie apostolică, unică în conţinutul ei, deoarece Biserica e zidită pe temelia Apostolilor (Efes. 2, 20); de tradiţia canonului Bibliei, ceea ce înseamnă că creştinismul este „după Scripturi"; de tradiţia ecumenică, conciliară, adică de moştenirea sinoadelor ecumenice (325-787), care au stabilit doctrinele creştine esenţiale.

• În al doilea rând, este vorba de „receptarea" Tradiţiei, adică de apropierea şi de actualizarea ei de către fiecare generaţie, potrivit cu propria ei înţelegere, cultură şi etos. Uneori, această receptare se face intr-un context de confruntare, fie în sânul Bisericii, fie în afară, între diferite interpretări, limbi şi culturi. De pildă, Tradiţia apostolică, in întâlnirea cu o cultură greco-romană, diferită de cea biblică, iudaică. Tradiţia nu este o păstrare pasivă a dogmelor, ci o dezvoltare şi o adâncire a acestora, ţinând seama de experienţa actuală a Bisericii.

• În al treilea rând, Tradiţia primită trebuie să fie transmisă mai departe. În acest proces, Tradiţia poate să fie interpretată eronat sau poate să fie prezentată în forme ce aparţin altor epoci. Ea trebuie să fie, în aceste cazuri, dezlegată de orice restricţie, ca, astfel, să fie redată generaţiei contemporane şi viitoare, ca propria lor Tradiţie. Tradiţia leagă, astfel, Biserica nu numai de trecut, ci şi de viitor. Creştinii sunt chemaţi nu numai să păstreze ceea ce au primit, ci şi să asimileze în viaţa lor Tradiţia reţinută şi să transmită altora experienţa lor.

• În al patrulea rând, tradiţia, ca exegeză-ermineutică, înseamnă şi regăsirea a ceea ce s-a pierdut, pentru ca astfel să devină un element unificator al Bisericii universale văzute. Tertulian citează exemplul femeii care a găsit drahma, din cele zece, pe care o pierduse. Această parabolă poartă azi numele de consens ecumenic, sub formă de convergenţe teologice comune (**Botez, Euharistie şi Preoţie**), pe calea refacerii „comunităţii conciliare".

Bibliografie

- *Mărturisirea de credinţă a Bisericii Ortodoxe*, 1642, ed.1981;

- D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 53-110;

- *Teologia dogmatică şi simbolică* (vol. col.), vol. I, EIB, 1958, pp. 170-201;

- *The Orthodox Study Bible. New Testament and Psalms. New King James Version*, Thomas Nelson Publisher, Nashville, 1993;

- John Brek, *Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei* (trad. C. Jinga), Mitropolia Banatului, nr. 1-3, 1998, pp. 75-86.

VIII. Dogmele sinoadelor ecumenice

Sinoadele ecumenice apar în secolul IV, ca formă extraordinară de aplicare a conciliarității episcopilor la disputele interne ale Bisericii, fără a face apel la instituțiile publice. Intervenția politică în sfera Bisericii, mai mult pentru a salva unitatea imperiului, se vede în aceea că, uneori, deciziile sinodale erau confirmate ca legi imperiale (și impuse chiar cu forța).

1. Cele mai importante surse scrise ale doctrinei ortodoxe le constituie dogmele sinoadelor ecumenice.

Sinodul I ecumenic (Niceea, 325) a compus prima parte a Crezului, în care se definește divinitatea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Sinodul s-a pronunțat împotriva ereziei (susținută de preotul Arie din Alexandria, Egipt) după care Fiul ar fi mai mic, adică subordonat Tatălui, cea dintâi dintre creaturile superioare. Sinodul declară că Fiul este de o ființă (în grecește **homoousios**), consubstanțial cu Tatăl, întrucât cele trei Persoane ale Treimii au o ființă, o Dumnezeire unică, neîmpărțită. Crezul face deosebire între **crearea** lumii în timp și spațiu de către Dumnezeu Tatăl și **nașterea** veșnică a Fiului din Tatăl, Fiul fiind *„născut, iar nu făcut"*. Arie afirma că a fost un timp când Fiul nu era.

Sinodul al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381) a scris partea a doua a Crezului în care se definește divinitatea Duhului Sfânt.Sinodul dezbate cele două doctrine neortodoxe ale timpului: cea a lui Macedonie, care nega deplina Dumnezeire a Duhului Sfânt, și cea a lui Apolinarie, care nega prezența sufletului rațional în Iisus Hristos. Sinodul afirma că Duhul Sfânt *„este închinat și slăvit împreună cu Tatăl și cu Fiul"*, că Fiul S-a întrupat *„de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria"*. Unitatea absolută a Persoanelor este inseparabilă de diversitatea Lor absolută. Sinodul completează, deci crezul de la Niceea cu învățătura despre Duhul Sfânt și despre Biserică. El introduce concepția eshatologică (sau lineară) despre timp: *„aștept viața care va să vină"*, în locul concepției ciclice, care susținea greșit întoarcerea eternă. Potrivit sinoadelor ulterioare, nimănui nu-i este îngăduit să propună o credință diferită sau să compună alt crez decât cel cunoscut sub numele de *„niceo-constantinopolitan"*.

Sinodul al III-lea ecumenic (Efes, 431) se ține contra lui Nestorie, episcop de Constantinopol, care învăța că în Hristos există două persoane corespunzătoare cu cele două firi ale Sale, umană și divină.Sinodul definește dogma despre unirea celor două firi în Persoana unică, preexistentă întrupării, a Fiului. Sinodul învața că Maria, mama lui Iisus, nu este maica trupului sau *„Născătoare de Hristos"*, cum susținea Nestorie, deoarece Iisus Hristos nu are existență în Sine, în afară de persoană, iar persoana este Cuvântul veșnic, preexistent. Cuvântul Și-a ipostaziat în persoana Sa divină firea noastră pe care a luat-o din Maica Domnului care a născut un singur ipostas în două firi, pe Dumnezeu Cel Ce S-a întrupat, de aceea ea este numită pe drept „Născătoare de Dumnezeu" (**Theotokos**).

Sinodul al IV-lea ecumenic (Calcedon, 451) se ține contra monofizismului, erezie care susținea că Hristos nu are decât o singură fire sau natură, cea dumnezeiască, trupul uman fiind luat în aparență. Sinodul afirmă că în Iisus Hristos există două firi depline (sau naturi) - cea dumnezeiască și cea omenească - unite într-o singură persoană (sau ipostas). Persoana (ipostasul) în care sunt unite cele două firi este Persoana Cuvântului veșnic. Firea Sa umană nu are ipostasul ei propriu, distinct, ci este asumată (enipostaziată) în persoana divină a Fiului. Cele două firi sunt unite într-o singură Persoană, fără confuzie, nici schimbare, fără împărțire, nici separare.

Sinodul al V-lea ecumenic (Constantinopol, 553) se pronunță împotriva unor teologi influențați de monofizism și de nestorianism și pentru „unirea ipostatică", afirmând că Hristos păstrează cele două firi, chiar după ce unirea acestora, într-un singur ipostas, a avut loc. Pe Cruce, „Unul din Treime", Cuvântul, a suferit în trup, dar nu Dumnezeirea a suferit în trup sau Dumnezeu a suferit prin trup.

Sinodul al VI-lea ecumenic (Constantinopol, 680-681) recunoaște, împotriva ereziei monotelismului (o singură voință), că în Iisus Hristos există două voințe naturale și două lucrări, corespunză-

toare celor două firi, dar voința Sa umană concură în mod perfect cu cea dumnezeiască, fiind pe deplin îndumnezeită. Persoana (sau Ipostasul) Fiului nu este echivalentă cu conștiința, care este o proprietate a firii umane.

Sinodul al VII-lea ecumenic (Niceea, 787) condamnă iconoclasmul, erezie care respingea venerarea icoanelor, sub pretextul că ar fi idolatrie. Sinodul afirmă că icoana nu este o imagine a lui Dumnezeu cel nevăzut, ceea ce ar însemna idolatrie, ci a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. Teologia icoanelor, deci, afirmă realitatea istorică a întrupării lui Dumnezeu și recunoaște valoarea proprie a umanității îndumnezeite a Fiului. Se face o distincție clară între adorare (**latria**), care se cuvine lui Dumnezeu, și cultul de venerare (**proskynesis**), care se cuvine sfinților. În cultul icoanelor, nu materialul este venerat, ci persoana reprezentată pe icoană, recunoscută după numele scris pe ea.

2. Sinoadele ecumenice nu s-au pronunțat în mod solemn, decât în cazuri excepționale, și nu asupra tuturor învățăturilor creștine păstrate de Biserică. Ele s-au oprit la tezele care erau alterate de erezii, concentrându-se asupra doctrinei comune, obligatorie pentru unitatea Bisericii universale. Șapte sinoade au fost acceptate ca ecumenice de întreaga Biserică, de aceea definițiile lor se numesc **dogme**, fiind expresii autentice și esențiale ale doctrinei creștine, fără de care nici identitatea creștinului, nici unitatea Bisericii nu pot fi recunoscute.

După anul 787, nu s-au mai ținut sinoade ecumenice, ale întregii Biserici universale. Desprinderea Bisericilor vechi-orientale, care apăreau că favorizează monofizismul, după sinodul de la Calcedon, apoi, separarea Bisericii Romano-Catolice (în 1054) au fost obstacole serioase împotriva continuării practicii sinodale la nivel ecumenic. Cu toate acestea, Tradiția ortodoxă s-a păstrat și a continuat nu ca o normă obiectivă, exterioară Bisericii, ci ca o continuitate în viața Duhului. Există o tradiție „primită", stabilită, care formează **dogmele** pe care Biserica întreagă are datoria de a le păstra ca element de unitate și de integritate. Dar fiecare generație, la timpul și la locul ei, are sarcina de a „traduce" și interpreta această Tradiție comună.

3. În secolul XVII, secol de controverse teologice, apar *„mărturisiri de credință"*, alcătuite de: Mitrofan Kritopoulos (1625), Petru Movilă (1642), patriarhul Dositei al Ierusalimului (1672). Mărturisirile de credință sau Catehismele sunt, în majoritatea lor, interpretări și parafraze ale Crezului, din nevoia de a orienta dogmatic etica, spiritualitatea și misiunea Bisericii într-o anumită epocă și situație. În acest domeniu, de-a lungul secolelor, Bisericile creștine au urmărit itinerarii specifice care le-au adus azi pe poziții distincte, divergente, asupra a numeroase articole de credință. Interacțiunile, încercările de unire, foarte rare, confruntările și polemicile, foarte dese, au scos în evidență lacune și deficiențe de toate părțile. Datorită absenței îndelungate de dialog între tradiții și culturi s-a uitat „canonul" credinței ecumenice. Faptul că acum toate Bisericile din Consiliul Ecumenic al Bisericilor recunosc în Crezul din 381 esențialul doctrinei apostolice reprezintă o bază pentru refacerea unității lor văzute și pentru misiunea lor comună în lumea de azi.

4. În dogmatica ortodoxă, există opinii și ipoteze teologice, **teologumene**, care, neavând caracterul de dogmă, interpretează, totuși, într-un sens autentic, anumite învățături, având mai departe nevoie de clarificări și de soluții teologice. Apoi, există și „dezvoltări teologice" ale doctrinei de credință (didahia), ivite din nevoia de a trata și de a valida teologic înțelegerea („inteligența") și experiența credinței.

Să luăm, ca prim caz, reflexia teologică despre necesitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu, ca sursă a îndumnezeirii, a realizării plenitudinii ontologice a omului. Mari părinți teologi, ca: Irineu († cca. 202), Atanasie al Alexandriei († 373), Maxim Mărturisitorul († 662) susțin că Întruparea nu este condiționată, adică nu depinde de intrarea răului în lume, de *„căderea"* omului, căci atunci ar fi ceva relativ accidental. Întruparea este necesară în iconomia și în pedagogia lui Dumnezeu ca un act de unire și de sinteză a creației cerești cu cea pământească. În trupul îndumnezeit al lui Iisus Hristos, mântuirea - îndumnezeirea este deja realizată. Îndumnezeit în viața lui pământească, trupul lui Iisus intră în slava deplină la Înviere. Înălțarea este transfigurarea totală a umanității, trupul fiind purtat de Dumnezeu Însuși pentru eternitate.

Doctrina „fizică" a îndumnezeirii, cum a fost numită această ipoteză, preferă să nu înscrie Întruparea în cronologia răscumpărării (*„istoria mântuirii"*), ca pe o etapă premergătoare a jertfei. Jertfa n-ar fi decât o asumare a Trupului muritor al

lui Dumnezeu. Ciclul căderea-pedeapsa-răscumpărarea (ca satisfacerea dreptății lui Dumnezeu) ar fi secundar. Răscumpărarea nu e o restaurare juridică, ci o mediație ontologică ce se produce în perihoreza ipostatică, în nucleul divino-uman al lui Hristos. Astfel, omul cel vechi devine omul cel nou, creația devine Noua creație în faptul însuși al asumării umanului în ipostaza divină a Fiului lui Dumnezeu.

Totuși, sunt necesare alte clarificări. De pildă: în ce sens umanitatea lui Hristos, din aceeași frământătură cu trupul uman, e *locus* de mântuire? *„Comunicarea însușirilor nu este, oare, un răspuns prea schematic?"* Apoi, Iisus Hristos *„s-a făcut păcat"*, blestem pentru noi, iar păcatul înseamnă descentrarea umanului, ca și ruptura psiho-somatică prin moarte. Iisus Hristos Își asumă umanitatea în goliciunea ei ontologică, în stare de chenoză. Care e raportul chenozei ca jertfă - a coborât până la moartea pe cruce (Fil. 2, 6-8) - cu eliberarea de păcat, cu biruirea morții (I Cor. 15, 26)?

Un alt exemplu ar fi teologia chipului și *„asemănării"* care este foarte diversă. Ce înseamnă *„după chip"*? Unii văd chipul, *imago Dei*, în întreaga umanitate și creație, dar, mai ales, în suveranitatea omului asupra lumii, alții, în libertatea omului, alții definesc omul ca *„microcosmos în macrocosmos"* (Ioan Damaschin). Alții compară triada sufletului cu trinitatea (Minte, Cuvânt, Duh). În general, există un consens că, *„după chip"*, se referă la întreaga persoană (trup și suflet), nu la o parte din ea. Dacă *„chipul"* este ființa potențială constitutivă și ireductibilă a omului, asemănarea este chipul realizat în mișcarea lui spre îndumnezeire. Un alt nume al chipului este *„a deveni Dumnezeu"*, ceea ce presupune natura dinamică a omului, capacitatea originară de a crește în Dumnezeu. În această devenire de la chip la asemănare s-a produs căderea. Cu aceasta omul ratează viitorul, destinul său, dar nu distruge natura sa, care nu e opusă lui Dumnezeu. Omul este încă disponibil pentru Dumnezeu, dar nu are suficientă energie să relanseze viața sa spre Dumnezeu. Aici, intervine harul, care deschide din nou drumul spre îndumnezeire. Este îndumnezeirea o *„devenire naturală"*? Până acum nu există o dogmă despre *„compatibilitatea"* dintre Dumnezeu și om. Dacă finalitatea omului este *„a deveni Dumnezeu"*, atunci în ce fel creația este bună, adică voită de Dumnezeu în specificitatea, în materialitatea și în forma ei ?

Reflexiile filozofice și teologice asupra antinomiilor dogmei trinitare au condus la noțiunea de *„perihoreză"*, care percepe ființa lui Dumnezeu din două laturi: ființa divină, comună și indivizibilă și ipostazele, în care subzistă această ființă. Pluralitate unită în Trinitate (nu triteism), unitate diversificată ipostatic (nu modalism). Prin analogie, aceleași afirmații se pot face despre unirea ipostatică în Iisus Hristos. Sinodul ecumenic de la Calcedon (451), confruntat cu ereziile timpului (nestorianismul: Hristos are două naturi, deci, și două persoane, divină și umană; monofizismul: Hristos are o singură ipostază, divină, deci, o singură natură), a afirmat că, în Întrupare, ipostaza particulară a Fiului devine subiectul - purtătoarea naturii umane, astfel că, în Iisus Hristos născut în Bethleem, există o Persoană unică și două naturi. Aceste naturi (firi) sunt distincte ontologic (Dumnezeirea nu Se confundă cu umanitatea) și sunt unite fără confuzie (amestecul celor două naturi ar duce la a treia natură), fără diviziune (separarea firilor ar dezice misterul Întrupării). Astfel, natura umană nu este distrusă, ci enipostaziată, deci asumată și unită Persoanei divine a lui Hristos. Pe de altă parte, ipostaza Fiului nu se identifică cu rațiunea, cu voința sau cu alt caracter al naturii umane, care se păstrează, totuși, după unire.

Aceasta ridică mai multe probleme: una este aceea a terminologiei teologice, care trebuie să fie mereu înnoită. Care ar fi echivalentul actual al vocabularului trinitar și hristologic folosit în secolul V? Perihoreza, unirea ipostatică ar putea oare să explice „inconștientul", experiențele „paranormale", adevărate descoperiri ale psihologiei moderne? În ce sens?

Raportul dintre Biblie și Tradiție

5. Între Bisericile creștine există și elemente comune, care pot constitui o bază solidă pentru viitoarele discuții referitoare la această temă. De pildă, autoritatea Sfintei Scripturi este acceptată de toate Bisericile. Toate confesiunile învață că Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu și că Noul Testament cuprinde mărturia inspirată a faptelor mântuitoare săvârșite de Iisus Hristos. Apoi, Bisericile, sub forma celor trei mari „Tradiții", ac-

ceptă că Sfânta Scriptură trebuie să fie înţeleasă în contextul credinţei Bisericii, al Tradiţiei, in general. Prin urmare, ele recunosc că Biblia a fost transmisă prin Biserică şi că, în această transmitere, Tradiţia are o funcţie de interpretare.

În fine, Bisericile de orice *tradiţie* confesională recunosc valoarea ecumenică a Simbolului niceo-constantinopolitan, in care nu văd o credinţă nouă, ci mărturisirea care a precizat, intr-o formă scurtă şi deplină, Credinţa apostolică.

Poziţii confesionale

6. Pentru ecleziologia ortodoxă, structurile de unitate, in primul mileniu, sunt structurile sinodale sau conciliare care au asigurat unitatea de credinţă şi de viaţă sacramentală. Biserica Romei a fost încadrată în acest sistem conciliar, fiind la linie şi egală cu celelalte centre patriarhale (pentarhie), în rândul cărora avea o „întâietate de onoare", deoarece Roma era capitala Imperiului roman. Astfel, comuniunea tuturor episcopilor este realizată in sinod, in care se recunosc uniţi în Hristos. Ei au autoritatea, in baza hirotoniei lor în succesiunea apostolică, să înveţe credinţa. Ei garantează continuitatea şi coerenţa doctrinei cu Tradiţia dogmatică, primită de la Apostoli. Dar episcopii nu învaţă separat şi independent de Bisericile lor pe care le reprezintă. De aceea, sinodul este apropriat şi confirmat prin acel **sensus fidelium** sau **consensus ecclesiae**, adică harisma intregului corp eclezial de a recunoaşte credinţa adevărată.

Astfel, dacă Bisericile caută să restabilească comuniunea văzută, această unitate de tip conciliar trebuie să fie dată ca referinţă şi refăcută.

Toate dogmele catolice formulate după schisma din 1054 au fost date, în afară de dialogul cu Bisericile Ortodoxe, fără consensul unui sinod ecumenic. Biserica romano-catolică n-a ţinut seama de structura conciliară a primului mileniu, blocând, astfel, mişcarea ecumenică. Această metodă deschide calea pentru a accepta o doctrină necunoscută, neatestată de Tradiţie sau pentru a modifica Crezul ecumenic din 381 (*Filioque*).

7. După documentele Conciliului de la Vatican I (1870), confirmat de cele ale Conciliului Vatican II (1962-1965), doctrina de credinţă a Bisericii universale ar fi în sarcina unui **magisteriu** al cărui exponent este episcopul de Roma. Orice doctrină creştină care circulă în Biserică este comentată, formulată şi propusă numai de episcopul de Roma, care ar fi primit o putere specială, ca succesor al lui Petru, de a fi păstor universal şi de a învăţa în mod infailibil, în materie de doctrină şi de morală. În această misiune, papa are autoritatea **ex sese** (de la sine însuşi), nu **ex consensu ecclesiae** (din consensul Bisericii).

În scrisoarea enciclică **Ut Unum Sint** (25 mai 1995), papa Ioan Paul al II-lea consideră ca indispensabilă pentru un consens universal, dogma despre *„Magisteriul Bisericii, încredinţat papei şi episcopilor în comuniune cu el, înţeles ca responsabilitate şi autoritate în numele lui Hristos pentru învăţarea şi păstrarea credinţei"*.

Dogma despre primatul de putere şi de autoritate al episcopului Romei asupra Bisericii universale şi despre infailibilitatea pontifului roman face parte dintr-o ecleziologie latină, necunoscută în Orient. Această ecleziologie confundă „structurile de unitate" ale Bisericii cu primatul episcopului de Roma şi concepe reconstituirea actuală a Bisericii, prin întoarcerea episcopilor la comuniune cu episcopul de Roma. Deoarece rolul lui Petru rămâne necesar în Biserică, e nevoie de un **ministeriu** in care toţi episcopii se recunosc uniţi.

8. Teza despre **magisteriul** infailibil încredinţat pontifului roman, care poate să vorbească în numele episcopilor şi să declare **ex cathedra** o doctrină ca revelată de Dumnezeu şi învăţată de Hristos deci obligatorie pentru credinţă, nu este acceptată de ortodocşi. Aceasta, deoarece ea împarte Biserica in două: cea care învaţă (episcopul şi papa) şi cea care e învăţată (laicii) şi fiindcă refuză corpului eclezial, in totalitatea lui, harisma lui proprie: aceea de a fi trupul lui Hristos şi templul Duhului Sfânt. **Non ex consensu ecclesiae** (adică fără consimţământul Bisericii) separă integritatea faţă de Hristos de integritatea faţă de Biserică.

Faţă de acestea, teologia ortodoxă cere să fie recunoscută structura conciliară care s-a păstrat in Biserica Răsăriteană, martor unic şi garant al fidelităţii Bisericii universale din primul mileniu, in raport cu Tradiţia apostolică.

9. Teologia catolică susţine că ceea ce e conţinut, in germene, in Sfânta Scriptură, trebuie să fie dezvoltat in doctrine. Astfel, sunt posibile **dogme noi**, care se găsesc sub formă de aluzie deci implicit, in textul biblic sau dogme deduse, derivate, din alte dogme. De pildă, dogma primatului papal

este extrasă din textele biblice privitoare la autoritatea dată de Iisus lui Petru, numai lui; sau dogmele despre imaculata concepţie şi despre înălţarea Fecioarei cu trupul la cer sunt deduse din dogma despre virginitatea perpetuă a Fecioarei Maria, explicită în Evanghelii. Printre ortodocşi, doctrina creştină este, în mod esenţial, doctrina Scripturilor.

10. Teologia protestantă, în opoziţie cu cea catolică, nu crede în harisma infailibilităţii date episcopului de Roma (când se exprimă **ex cathedra**), nici în autoritatea de sine a Tradiţiei. Autoritatea supremă în materie de credinţă este Biblia. Tradiţia este o sursă secundară a credinţei şi nu conţine o interpretare indispensabilă a cuvântului lui Dumnezeu. În schimb, **testimonium Spiritus Sancti** constituie o mărturie de valoare. Luther a acceptat, totuşi, Simbolul apostolic, cel de la Niceea şi cel atribuit Sfântul Atanasie. De asemenea, recomandă **consensus Patrum**, în măsura în care nu contravine Scripturii. Pentru ortodocşi, atestarea Tradiţiei este un criteriu al doctrinei.

Bibliografie

- *Enciclica patriarhilor orientali din 1848* (vezi Ioan I. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu 1993, pp. 529-533);

- *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, 1958, pp. 202-270;

- Patriarhul Sofronie al Ierusalimului (550-638), „*Scrisoare sinodală (Mărturisire de credinţă) către Patriarhul Serghie al Constantinopolului*" (trad. N. Petrescu), în „Ortodoxia", 1-2 (1996), pp. 15-46.

IX. Doctrina despre Dumnezeu. Theologia

„EU SUNT CEL CE SUNT"

1. În teofania din rugul care ardea, dar nu se mistuia, Moise aude vocea lui Dumnezeu: „*Eu sunt Dumnezeul părinţilor tăi, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov*" (Ieş. 3, 6). „*Moişe a zis către Dumnezeu: Iată, mă voi duce la fiii lui Israel şi le voi spune: Dumnezeul părinţilor voştri m-a trimis la voi... Dar dacă mă întreabă: Care este numele Lui, ce să le spun? Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: **Eu sunt Cel Ce sunt**. Aşa să spui fiilor lui Israel: Cel Ce este m-a trimis la voi*" (Ieş. 3, 14-15). **Ego eimi ho on** înseamnă „Eu sunt existenţa absolută care nu are contrar nonexistenţa". **Eu sunt** nu este o esenţă, substanţă statică, ci Cel Ce Se revelează ca prezenţă, la arătare sau în ascuns, dar fiinţa Lui este cu totul de neînţeles deoarece Dumnezeirea este fără de început. Sau: Cel Ce Se dă, Se transmite, Cel Ce aduce totul „dintru neființă în ființă", Cel pentru Care toate ies în existenţă (a fi) şi la Care toate se întorc.

2. „*Dumnezeu ascuns*" (Is. 45, 15), dar mereu prezent, numele Lui este inefabil. Poporul nu pronunţă numele lui Dumnezeu (YHWH - Iahve), Dumnezeu -Tatăl (Theos), care este înlocuit cu titlul de **Adonai** - Kyrios - Domnul, care va fi atribuit şi lui Iisus. După adorarea viţelului de aur (Ieş. 32), Moise Îi cere lui Dumnezeu să apară în mijlocul poporului, ca acesta să vadă slava Sa: „*Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea, voi rosti numele lui Iahve înaintea ta. ... Faţa Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul faţa Mea şi să trăiască*" (Ieş. 33, 19-20). „*Atunci a căzut Moise îndată la pământ şi s-a închinat lui Dumnezeu, zicând: «De am aflat bunăvoinţă în ochii Tăi, Stăpâne, să meargă Stăpânul în mijlocul nostru, căci poporul acesta e îndărătnic; dar, iartă nelegiuirile noastre şi păcatele şi ne fă moştenirea Ta!»*" (Ieş. 34, 8-9). „*Nume mai presus de nume*" (Filip. 2, 9), Dumnezeu are un nume: „*Eu sunt Cel Ce sunt*" (Ieş. 3, 14). Iisus poartă acelaşi nume: „*Când veţi ridica pe Fiul Omului, atunci veţi cunoaşte că Eu sunt*" (In. 8, 28).

3. „*Cred într-Unul Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul*". Cea dintâi afirmație creștină este aceea despre existența lui Dumnezeu. Dumnezeu unic, Care are cauza în Sine și prin Sine, Care ține în viață creația văzută și nevăzută, fără de Care totul ar cădea în neființă. Există un singur Dumnezeu (Ieș. 3, 14; Deut. 6, 4; Mc. 12, 19), principiu unic, care n-are ființă în altceva, fără început, infinit. Credința într-un Dumnezeu unic (monoteism) este comună multor religii, care recunosc o cauză sacră, personală, a vieții.

4. Contra lui Marcion, Biserica a respins ideea despre doi dumnezei, unul al Profeților și altul al lui Hristos. Ea a corectat tendința iudaică, monoteistă, care reținea numai unicitatea lui Dumnezeu. Ea a combătut și politeismul care confunda Creatorul cu creația. Principiul trinitar: o singură ființă care subzistă ca trei persoane distincte, care se află în permanentă mișcare, coerență și acțiune unele cu altele, având principiul unic (*monarhia*) în Tatăl: Fiul, prin naștere, Duhul, prin purcedere. Principiul iconomic: la mântuirea oamenilor lucrează Sfânta Treime, dar „*ziditorul nemijlocit este Cuvântul, nu numai cât a trăit pe pământ și S-a jertfit ca să ridice păcatele lumii, ci și de atunci până va fi lumea, atâta timp cât va mai purta firea noastră omenească, prin care S-a făcut mijlocitor către Dumnezeu*" (N. Cabasila, *Viața în Hristos*, III, 4).

5. În dogmatica patristică se face o distincție între **theologia**, adică învățătura despre ființa lui Dumnezeu în Sine sau Dumnezeirea substanțială comună celor trei Persoane, despre relațiile ipostatice intratreimice și **oikonomia**, adică învățătura despre Revelația și opera Sa personală în creație și în istorie, despre Întruparea și Răscumpărarea lucrate **de** Dumnezeu **prin** persoana Cuvântului întrupat și **în** puterea Duhului Sfânt. **Theologia** - ne conduce la misterul ființei lui Dumnezeu, infinită și supraființială, plenitudine a ființei și a perfecțiunii, liberă de orice determinare și relație. **Oikonomia** - ne conduce la personalitatea lui Dumnezeu cel viu, care se manifestă și se comunică în acte revelatoare, în istoria mântuirii (răscumpărării) după cădere, realizate prin misiunile Fiului și ale Duhului Sfânt, în istoria poporului Israel și a Bisericii. **Oikonomia** este taina (mysterion) voii Sale, concepută înainte de crearea lumii, ca toate să fie reunite în Hristos (Efes.1, 9-10). Ea descoperă misterul vieții lui Dumnezeu, **theologia**, iar aceasta iluminează opera divină și înțelegerea ei, **oikonomia.**

6. Care este limbajul propriu „teologiei", cum cugetăm și cum vorbim despre Dumnezeu? Dionisie Pseudo-Areopagitul, influențat de neo-platonism (Proclus † 485), spune că Dumnezeu este „*cauza universală a existenței, deși El însuși nu există, pentru că este dincolo de ființă*" (*Numele divine*, I, 1). Transcendența lui Dumnezeu implică **via negativa** (sau teologia apofatică sau contemplația mistică). Vorbim despre Dumnezeu nu spunând ceea ce El este (metoda catafatică), ci spunând ceea ce Dumnezeu nu este, nefolosind nici un fel de atribut. Ființa Lui ultimă nu poate să fie descrisă, „*nici limitată la imaginile create, căci însăși noțiunea de Dumnezeu (Theos) este relativă, deoarece se referă la legătura Lui cu creația, nu la misterul ființei Sale transcendente, adică esența supraesențială*" (*Ierarhia cerească*, XV, 2). Ceea ce se afirmă despre El vine din necesitatea de a comunica credința **că este** Dumnezeu, ca Cel „din Care este" existența, dar nu și **Ce este**. Grigorie de Nyssa († 394) arată că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este de a nu fi cunoscut. El apără dimensiunea **apofatică** a slavei divine, care, lăsând la o parte cunoașterea prin negație rațională - apofatismul, recurge la experiența sau la unirea mistică cu Dumnezeu ca lumină.

7. D. Stăniloae pledează pentru relația dinamică între teologia negativă și cea pozitivă, afirmativă, pentru îmbinarea apofatismului cu catafatismul, după exemplul lui Maxim Mărturisitorul. Teologia pozitivă este o teologie a finitului, dar, departe de a exclude infinitul, face posibilă ridicarea la el. Teologia afirmativă exprimă fărâmele ce se pot prinde din „ființa" adevărului acum; teologia negativă are conștiința că prin cunoașterea naturală nu s-a terminat cunoașterea adevărului, are evidența misterului inepuizabil, dând, astfel, asigurări pentru cunoașterea viitoare. „*Nu socotim potrivit disprețul cu care vorbesc unii teologi ortodocși de teologia pozitivă. Dacă lumea și Scriptura sunt revelațiunile lui Dumnezeu, iar ele ne spun ceva pozitiv despre El, evident că teologia pozitivă își are drepturile ei... Este drept că teologia pozitivă este o teologie a finitului, dar, departe de a exclude infinitul, face posibilă ridicarea spre el.*" (*Spiritualitatea ortodoxă*, p. 205).

8. Dumnezeu nu este o esență statică, impersonală: „*Nu topirea în esență impersonală, nu o*

supunere sub un dumnezeu-despot monopersonal, care ne ţine şi pe noi despărţiţi şi în lupta de dominare a unuia asupra altuia, sunt ţinta spre care se cere inima omenească, ci comunicarea eternă între noi, adăpată la nesfârşit de izvorul etern al comuniunii, care e Sfânta Treime. Persoana umană este creată după chipul unei comuniuni supreme de persoane divine, de aceea «în comuniunea între persoană şi persoană stă viaţa persoanei»". Această comuniune vibrează de libertate şi de comunicare: «O lume fără persoane libere nu ar mai fi o lume creată de un Dumnezeu liber, ci o lume emanată în sens panteist dintr-o esenţă neliberă, lipsită de sens»". (D.Stăniloae, *Comentariu la viaţa lui Moise*, p. 93).

9. În Dumnezeu Care Se dă, Se transmite, nimic nu e impersonal, totul e personal şi relaţional. În secolul XIV, o dispută s-a ivit la Bizanţ despre **isihasm** (de la *hesychia* = linişte, tăcere, solitudine). Isihasmul este o metodă care preconizează concentrarea minţii - cugetul la Dumnezeu în inimă şi invocarea neîncetată a numelui lui Iisus). În discuţiile cu teologii Varlaam de Calabria şi cu Akyndinos despre natura luminii taborice pe care o vedeau isihaştii, Grigorie Palama (1296-1359) face distincţie între fiinţa sau esenţa divină, necreată, neschimbătoare, necuprinsă, inexprimabilă şi energiile divine necreate, adică „ieşirile" sau lucrările prin care Dumnezeu Cel viu Se comunică, Se lasă împărtăşit, indumnezeieşte. Teologii latini, sub pretextul că natura divină este simplă, necompusă şi neîmpărţită, spuneau că harul este **energia**, energia supranaturală, dar creată, care s-a adăugat naturii pure, căzute, fără har. Grigorie Palama arată că trebuie să fie contemplate în Dumnezeu, împreună şi în acelaşi timp, atât **Dumnezeirea** inaccesibilă, cât şi *„cele din jurul fiinţei"* prin care devine participabil, lucrare necreată, nedespărţită de fiinţă, dar deosebită de aceasta. Când se zice *„o Dumnezeire"* se afirmă toate câte sunt în Dumnezeu, deci şi fiinţa şi lucrarea, care există deodată cu Persoanele treimice.

10. Doctrina despre energiile necreate este proprie Tradiţiei ortodoxe răsăritene. Având temei biblic (II Pt. 1, 4), această doctrină stă la baza concepţiei despre îndumnezeirea omului (*theosis*) şi transfigurarea creaţiei. Palamismul a pus în evidenţă două metode teologice divergente: pe de o parte, **substanţialismul scolastic** (supranaturalul peste natural), pe de altă parte, **personalismul patristic** (natura este transfigurată, subiectivizată). Aceste metode s-au repercutat asupra multor capitole ale dogmaticii, în special, asupra soteriologiei şi teologiei sacramentale.

11. Distincţia dintre esenţă, ipostas, energii nu înseamnă emanaţionism sau modalism. Căci nu există **analogia entis** între Dumnezeu şi creaţie, între Creator şi creatură. Grigorie Teologul vorbeşte de distanţa (**diastema**) fundamentală dintre două naturi diferite. Originea şi existenţa creaţiei depind de Creator, de voinţa Sa creatoare, care a tras-o din neant. Ea are un început în timp şi în spaţiu, deci expusă evoluţiei, schimbării, dispariţiei. Natura divină are însă originea în Sine, nu e supusă temporalităţii, ci, plenitudinii transcedente. Prin urmare, Dumnezeu nu Se lasă spaţializat, localizat, limitat la un loc. Teologia nu-L poate obiectiva pe Dumnezeu, nu poate să-L insereze în sfera imanenţei, în sens panteist sau idolatru. Chiar misticii, care fac experienţa infailibilă a glorificării, nu ating în mod obiectiv, concret, fiinţa şi perfecţiunea Lui absolută (In. 1, 18; I Tim. 6, 16; Filip. 4, 7; Rom. 11, 33). Numai infinitatea şi incomprehensibilitatea apofatică pot fi înţelese, nu fiinţa lui Dumnezeu. *„Cel Ce singur are nemurire şi locuieşte în lumină neapropiată, Cel pe Care nimeni dintre oameni nu L-a văzut şi nici nu poate să-L vadă"* (I Tim. 6, 16). În fond, *„cunoaşterea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut e şi ea o cunoaştere. Ea implică o maturizare a spiritului uman... Chiar infinitatea îl arată pe Dumnezeu ca neputând fi cuprins cu mintea, ca fiind mister mai presus de cuprinderea noastră. E o cunoştinţă în necunoaştere."* (D. Stăniloae, Notă la *Ambigua*, p. 206).

12. Nevoită să dezvolte şi să explice afirmaţiile biblice într-un anumit mediu cultural şi filozofic, Biserica s-a folosit de o terminologie „din afară", dar cu sensul biblic creştin. Astfel: Dumnezeirea (**ousia**) este esenţa comună a Treimii; **ousia** este transcendentă; **energia** (la singular) înseamnă modul de revelaţie şi de acţiune a lui Dumnezeu în lume; **energiile** (la plural) sunt manifestări imanente care urmează după **ousia**; firea sau natura (**physis**) este realitatea care constituie o persoană; persoana sau ipostasul (**hypostasis**) este subiectul care posedă şi asumă, în mod individual, aceeaşi natură; idiomele ipostatice (**idiomata**) sunt caracteristicile sau însuşirile personale ale ipostasului.

Sensul acestor termeni n-a fost totdeauna clar, de unde, controverse şi confuzii inutile.

13. *„Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut"* (In. 1, 18). Nu există similaritate între Dumnezeu şi om, între necreat şi creat (**analogia entis**). Dumnezeu în natura Sa absolută, apofatică, neapropiată, nu poate fi exprimat în limbaj religios, aşa cum ar vrea teologia catafatică, afirmativă, pozitivă. Încă nu s-a aflat expresia capabilă să facă cunoscută esenţa *„Celui Ce este"* (Ieş. 3, 14). Astfel, cunoaşterea teologică (*gnosis*) este o ieşire misterioasă din planul cunoaşterii naturale, care are limitele şi constrângerile ei raţionale, ce nu pot fi depăşite, este o transcendere spre infinit, mintea lăsându-se liberă şi disponibilă pentru comuniunea cu Dumnezeu, Care El Însuşi Se lasă împărtăşibil. Rolul creştinului este de a înlătura tot ceea ce poate împiedica această **unificare**, când mintea se va odihni de parcursul ei natural. Apologetica pretinde că, cei care fac apel la instanţa raţiunii, forţând anumite argumente logice, vor crede. Apofatismul - pe măsură ce Dumnezeu e cunoscut, El Se face necunoscut - nu înseamnă că Revelaţia divină este neverificabilă. Biblia nu epuizează Revelaţia, dar vorbeşte de **teofanii**, de evenimente revelatoare, arătări obiective, istorice. Iisus Hristos înviat nu s-a prezentat nici la Pilat, nici la arhiereu, ca să nu facă demonstraţie cu puterea Lui, dar S-a arătat, discret, Apostolilor.

14. Trebuie afirmate, în acelaşi timp, transcendenţa apofatică a lui Dumnezeu:" *„Îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos..."* (Efes. 3, 14) şi imanenţa Sa. El Care este originea şi măsura tuturor, Se apleacă, cu dragoste părintească şi maternă, faţă de făpturile Sale: „După cum mama îşi mângâie fiul şi Eu vă voi mângâia pe voi şi voi veţi fi mângâiaţi în Ierusalim." (Is. 66, 13; 49, 15). Transcende totul şi umple totul: *„... Care este peste toate şi prin toate şi întru toţi"* (Efes. 4, 6). Sau: *„Dintru început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat şi lucrul mâinilor Tale sunt cerurile. Acelea vor pieri, iar Tu vei rămâne şi toţi ca o haină se vor învechi... Dar Tu acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina."* (Ps. 101, 26-28). **„Mâinile"** sunt Fiul, prin Care Tatăl, Creatorul lumii (Deut. 32, 4), a adus lumea în fiinţă şi Duhul Sfânt, Principiul activ al creaţiei (Fac. 1, 2).

De aceea se poate spune că „Dumnezeirea nu e nici descoperită, dar nici ascunsă în întregime". Cu alte cuvinte, ştim „că este" din lucrarea Sa, dar nu ştim „ce este" în fiinţa Sa. „Că este" e un fapt care s-a descoperit lămurit, dar ce este acest „este" e un lucru ascuns. Dumnezeu este de nesfârşite ori nesfârşit, mai presus de tot ce este (Calist Catafygiotul, *Despre viaţa contemplativă*, 41, „Filocalia", vol. 8, p. 452).

Fiinţa şi atributele lui Dumnezeu

15. Dumnezeul de Care vorbeşte Biblia nu e lipsit de fiinţă, nominal, neipostatic sau impersonal. Dumnezeu Se cunoaşte pe Sine Însuşi din fiinţa Sa şi le cunoaşte şi pe cele făcute de El, din înţelepciunea Sa, prin care a făcut toate. Omul nu-L cunoaşte cum Se cunoaşte El pe Sine. Dumnezeu poate fi cunoscut prin cele din jurul Lui, dar nu în ceea ce este El Însuşi. De aceea *„Mai drept este a-I zice Necuprinsul, Cel fără urmă, Cel cu neputinţă de tălmăcit şi câte nu se pot tălmăci. Căci este mai presus de minte şi de înţelegere şi numai Sieşi Îşi este cunoscut, un Dumnezeu în trei ipostasuri, fără de început, fără de sfârşit, suprabun şi supralăudat. Cele ce se zic despre El de către dumnezeiasca Scriptură se zic dintr-o trebuinţă de neocolit, ca să cunoaştem că este Dumnezeu, dar nu şi Ce este, fiind necuprins de toată firea cuvântătoare şi înţelegătoare."* (Petru Damaschin, *Învăţături duhovniceşti*, „Filocalia", vol. 5, p. 112).

16. Unii spun că făpturile există dimpreună cu Dumnezeu din veci: *„Elinii, spunând că fiinţa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci şi că numai calităţile din jurul fiinţei le au de la El, susţineau că fiinţa nu are nimic contrariu şi contradicţia este numai între calităţi. Noi, însă, zicem că numai fiinţa dumnezeiască nu are nimic contrar, ca fiind veşnică şi infinită şi dăruind şi altora veşnicia. Fiinţa lucrurilor, însă, are contrară ei neexistenţa. Deci, stă în puterea Celui Ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar, fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale, ea va exista veşnic şi va fi susţinută prin puterea Lui atotţiitoare, chiar dacă are nimicul contrariu ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existenţă din neexistenţă şi stă în voia Lui ca ea să fie sau să nu fie.*

Precum răul este lipsa binelui şi neştiinţa, lipsa cunoştinţei, tot aşa şi neexistenţa este lipsa

existenţei: dar nu a existenţei celei adevărate şi proprii, căci aceea nu are nimic contrariu, ci, a celei ce există prin împărtăşire de existenţa cea adevărată. Lipsa celor dintâi atârnă de voinţa făpturilor; a celei de-a doua, atârnă de voinţa Făcătorului, Care vrea, însă, pentru bunătatea Sa, ca făpturile să existe veşnic şi veşnic să aibă parte de binefacerile Lui" (Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 28-29, „Filocalia", vol. 2, pp. 82-83).

17. Numele lui Dumnezeu: - **O Theos, Deus** - este menţionat frecvent în Noul Testament. De pildă: „*Cu noi este Dumnezeu*" (Mt. 1, 23); „*Începutul făpturii, pe care a zidit-o Dumnezeu*" (Mc. 13, 19); „... *adevărul pe care l-am auzit de la Dumnezeu*" (In. 8, 40); „*Faptele minunate ale lui Dumnezeu*" (F.A. 2, 11); „*Nu cei ce aud Legea sunt drepţi la Dumnezeu*" (Rom. 2, 13).

Acest nume (*Theos*) este tradus şi explicat prin alte nume (la plural), care se referă la atributele fiinţei şi existenţei lui Dumnezeu, adică, la proprietăţi ce se constată şi se văd în lucrarea creatoare, proniatoare şi răscumpărătoare a lui Dumnezeu. Prin acestea, Dumnezeu Se apleacă „în afară" şi Se manifestă ca fiinţă personală, potrivit cu starea omului. Atributele se concretizează prin energiile sau lucrările necreate în care Dumnezeu Se coboară şi intră în comuniune cu omul şi cu creaţia. Atributele sunt „numele" lui Dumnezeu (Is. 45), cu toate că „*este cu neputinţă să se găsească în lume o imagine care să exemplifice în ea însăşi, în chip exact, modul de existenţă al Sfintei Treimi*" (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, trad.cit., p.27). Sfânta Scriptură foloseşte adesea, pentru a descrie atributele proprii lui Dumnezeu şi lucrările Sale în afară de fiinţa Sa, facultăţi şi însuşiri împrumutate de la oameni (antropomorfism). Dar nu trebuie să se atribuie lui Dumnezeu ceea ce aparţine fiinţelor create şi să se creeze, astfel, o imagine falsă despre El. Orice reprezentare, nume sau imagine despre Dumnezeu, care L-ar identifica, cu firea creată, este o idolatrie.

18. Astfel, *Dumnezeu este Duh*, adică fiinţă vie, personală, netrupească şi nematerială, care este însuşi suflul vieţii umane: „*Căci în El trăim şi ne mişcăm şi suntem*" (F.A. 17, 28). Iisus Hristos Însuşi mărturiseşte că: „*Duh Dumnezeu este şi cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh şi în adevăr*" (In. 4, 24). El este „*Dumnezeu cel viu*" (Ier.10, 10), principiul veşnic şi forţa vieţii, Cel Care ţine în existenţă toată suflarea: „*Lua-vei duhul lor şi se vor sfârşi şi în ţărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului*" (Ps. 103, 30-31).

Dumnezeu nu primeşte existenţa din afară, nu o are prin participare, de aceea, fiinţa Sa, nefiind adusă la existenţă din neexistenţă, nu are nimic contrar: „*Pe cât de departe sunt cerurile de la pământ, aşa de departe sunt căile Mele de căile voastre şi cugetele Mele de cugetele voastre*" (Is. 55, 9). Deşi este creatorul făpturilor, Dumnezeu este absolut diferit de om, după fiinţa Sa spirituală, omul fiind compus din trup şi din suflet creat. „*Eu sunt Dumnezeu atotputernic şi nu sunt om*" (Os. 11, 9). „*Dumnezeu nu-i ca omul*" (Num. 23, 19). În raport cu fiinţele şi cu făpturile, El este „*Celălalt*", Care nu are nici o asemănare: „*Cu cine veţi asemăna voi pe Cel Preaputernic şi unde veţi găsi altul asemenea Lui... Cu cine Mă asemănaţi voi ca să fiu asemenea, zice Sfântul*" (Is. 40, 18 şi 25).

19. *Dumnezeu este veşnic, atotprezent şi atotputernic*. Veşnicia lui Dumnezeu arată că El nu are nici început sau origine, şi nici sfârşit al existenţei Sale. El este „*începutul*" veşnic (Fac. 1, 1; In. 1, 1), „*Cel dintâi şi Cel de pe urmă*" (Is. 41, 4, 44, 6). Dumnezeu este mai presus decât veşnicia. În raport cu fiinţele şi cu lucrările create, El nu este circumscris în timp şi în spaţiu. El este în toate şi în afară de toate, nefiind supus legilor firii şi ale devenirii: „*Dumnezeu, Care a făcut lumea şi toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului şi al pământului, nu locuieşte în temple făcute de mâini*" (F.A. 17, 24). Prin voia Sa, Dumnezeu Atotţiitorul creează, în afară de El, lumea şi, odată cu aceasta, mişcarea şi timpul. Existenţa umană istorică nu emană din existenţa veşnică a lui Dumnezeu. „*Domnul este numele Lui*" (Amos 9, 6), de aceea, nimeni nu se poate ascunde de faţa Lui: „*unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la faţa Ta, unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo eşti. De mă voi pogorî în iad, de faţă eşti. De voi lua aripile mele de dimineaţă şi de mă voi aşeza la marginile mării, şi acolo mâna Ta mă va povăţui şi mă va ţine dreapta Ta*" (Ps. 138, 7-10; Ier. 23, 24).

Dacă adâncul fiinţei Sale nu poate fi pătruns, totuşi, noi putem cunoaşte „*cele din jurul Lui*", Îl putem întrezări cu mintea pe Dumnezeu, din lucrările Sale (Rom. 1, 20). Aşadar, creaţia, providenţa sunt căile prin care cunoaştem, ca prin nişte

oglinzi şi in parte, existenţa şi însuşirile lui Dumnezeu.

20. *„Dumnezeu este iubire"* (I In. 4, 8, 16). Dumnezeu este, în fiinţa Sa dumnezeiască şi veşnică, iubirea însăşi. În cuvintele: *„Dumnezeu este iubire"*, Apostolul Ioan rezumă toată revelaţia Noului Testament. Iubirea este însuşi numele lui Dumnezeu: *„Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare şi de dreptate"* (Ieş. 34, 6). Iubirea arată gradul în care Dumnezeu Şi-a descoperit propria Sa intimitate, arată adâncul comuniunii Sale cu oamenii. De aceea, din partea creştinilor, iubirea este starea de a fi unit cu Dumnezeu într-o desăvârşită apropiere personală.

Numai un Dumnezeu Care este în Sine iubire supremă şi veşnică subzistă ca Treime. Iubirea este cea care păstrează în Dumnezeu unitatea de fiinţă şi treimea persoanelor. Tatăl spune: *„Acesta este Fiul Meu Cel iubit"* (Mc. 9, 7), iar Fiul spune: *„Dar ca să cunoască lumea că Eu iubesc pe Tatăl şi precum Tatăl Mi-a poruncit, aşa fac"* (In. 14, 31).

Dumnezeu este fiinţă personală, vie, atotprezentă, care iradiază iubire: de aceea energiile dumnezeieşti sunt energii ale iubirii. Toate însuşirile şi lucrările lui Dumnezeu *„în afară"* sunt însuşiri şi lucrări ale iubirii: întruparea şi răscumpărarea au ca mobil iubirea lui Dumnezeu faţă de om: *„Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică"* (In. 3, 16). Jertfa ispăşitoare a lui Hristos are ca principiu iubirea, deci, puterea ei vine din iubire: *„Dumnezeu invederează dragostea Lui faţă de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit, când noi eram încă păcătoşi"* (Rom. 5, 8). În Iisus Hristos este prezentă însăşi iubirea lui Dumnezeu pentru oameni (Tit 3, 4). Voinţa lui Dumnezeu este concentrată în legea iubirii (Mc. 12, 28-31). Iubirea lui Dumnezeu, manifestată în Iisus Hristos, constituie forţa de coeziune a Bisericii: *„Că sunt încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălţimea, nici adâncul şi nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu arătată întru Hristos Iisus, Domnul nostru"* (Rom. 8, 38-39).

21. Iubirea lui Dumnezeu se arată în *sfinţenia, bunătatea şi dreptatea Sa* (Ps. 98, 3). Sfinţenia lui Dumnezeu (Amos 4, 2) înseamnă că El este ţelul absolut şi desăvârşit al vieţii umane: *„Fiţi sfinţi, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt"* (Lev. 19, 2; 20, 7). Dumnezeu are un *„nume sfânt"* (Lev. 20, 3; Amos 2, 7), pe care îngerii Îl laudă în ceruri: *„Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de mărirea Lui"* (Is. 6, 3). El este nu numai culmea şi modelul desăvârşirii creştinului: *„Fiţi, dar, desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este"* (Mt. 5, 48), ci şi *„Cel Care sfinţeşte"* (Evr. 2, 11).

Bunătatea înseamnă generozitatea cu care *„Părintele îndurărilor şi Dumnezeul a toată mângâierea"* (II Cor. 1, 3) împărtăşeşte darurile Sale altora, pentru a se bucura şi aceştia de ele, căci, *„Toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la Care nu este schimbare sau umbră de mutare"* (Iac. 1, 17). El are *„bogăţia harului"* (Efes. 1, 7) de care S-a *„sărăcit"*, dându-ne-o nouă în dar: *„Căci cunoaşteţi harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi, cu sărăcia Lui, să vă îmbogăţiţi"* (II Cor. 8, 9).

Dreptatea înseamnă nu numai milostivirea Sa faţă de cel în nevoie: *„Că a izbăvit pe sărac din mâna celui puternic şi pe sărmanul care nu avea ajutor"* (Ps. 71, 12), ci şi că El răsplăteşte ascultarea: *„Domnul iubeşte pe cei drepţi"* (Ps. 145, 8) şi pedepseşte neascultarea: *„Orice călcare de poruncă şi orice neascultare şi-a primit dreapta răsplătire"* (Evr. 2, 2; II Tim. 4, 14).

Maxim Mărturisitorul rezumă *atributele* lui Dumnezeu la patru mari însuşiri dumnezeieşti, pe care le-a împărtăşit fiinţei raţionale, în vederea susţinerii, conservării şi mântuirii acesteia: existenţa, existenţa veşnică, bunătatea şi înţelepciunea. Primele două sunt date fiinţei ca atare şi constituie *„chipul"* lui Dumnezeu în creaţie; ultimele două le-a dăruit capacităţii de a voi şi ele reprezintă *„asemănarea"* lui Dumnezeu în persoane. În acest sens, toţi primesc existenţa şi existenţa veşnică după fiinţă, căci, deşi nu sunt fără de început, totuşi, vor fi fără de sfârşit, dar numai cei buni şi înţelepţi sunt după asemănarea lui Dumnezeu (*Capete despre dragoste*, III, 25, „Filocalia", rom., vol. 2, pp. 81-82).

Bibliografie

- Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea întâi, Bucureşti: Editura Scripta, 1993, pp. 15-43;
- D.Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 113-281;
- Idem, „*Dumnezeu este iubire*", în rev. „Ortodoxia", XXIII (1971), nr. 3, pp. 366-402.

Comentariu. Grigorie Palama: Teologia energiilor necreate

Sfântul Grigorie Palama (1296-1359), sărbătorit în a doua Duminică a Postului Paştilor, formulează teza sa despre energiile divine necreate, în controversa cu teologii scolastici latini, sprijinindu-se pe experienţa isihaştilor, care practicau rugăciunea inimii, prin unificarea minţii cu inima, făcând referinţe şi la teologi, ca Pseudo-Macarie, Maxim Mărturisitorul şi Ioan Damaschin.

Teza palamită poate fi rezumată astfel:

Faţă de adversarii săi, care susţineau că lumina ce s-a arătat în trupul lui Hristos la Schimbarea la Faţă este doar un **simbol** al Dumnezeirii Sale, Grigorie Palama arată că această lumină este o energie care iradiază ca nişte raze din fiinţa lui Dumnezeu, fiind, deci, enipostaziată, adică, neavând un ipostas propriu. Ieşirile şi lucrările lui Dumnezeu în afară sunt multe şi necreate şi, deşi în ele este activ şi prezent Dumnezeu întreg, în fiecare altfel, nici una din ele nu e fiinţa sau ipostasul divin.

La Schimbarea Sa la Faţă, Iisus n-a primit ceea ce nu era, nici nu S-a preschimbat în ceva ce nu era, ci a revelat ceea ce era, desigur, în alt mod decât Se arăta ucenicilor Săi, mai înainte. Razele Dumnezeirii s-au arătat prin Trupul Său strălucitor, ca printr-o lampă transparentă.

Fiinţa lui Dumnezeu are atâtea ipostasuri de câte este împărtăşită, adică, ea este în trei ipostasuri. **Nu după fiinţă**, nici **după vreun ipostas**, se face cineva părtaş al lui Dumnezeu. Dumnezeu nu încape deloc în nimeni şi în nimic, deşi este pretutindeni de faţă. Numai lucrarea şi puterea comună a firii celei în trei ipostasuri se împarte în chip felurit şi potrivit cu cei care se împărtăşesc de ea. Astfel, trebuie ţinute împreună aceste afirmaţii: fiinţa lui Dumnezeu este neîmpărtăşibilă, deoarece nu iese din sine şi nu se descoperă; fiinţa nedescoperită a lui Dumnezeu este împărtăşibilă, înţelegând că este vorba de ieşirea şi de lucrarea care este o energie firească a Lui. Harul Duhului nu este nici fiinţa lui Dumnezeu, dar nici o simplă creatură.

Grigorie Palama expune teza sa despre simplitatea fiinţei personale a lui Dumnezeu, despre lucrările Sale fiinţiale şi ipostatice, numite energii îndumnezeitoare necreate, astfel:

„*Prin urmare, înţelege şi păzeşte simplitatea dumnezeiască, dar să nu desfiinţezi ieşirile Lui naturale, ca şi când n-ar fi, nici să nu socoteşti lumina neînserată şi veşnică, începută, nici să nu afirmi două dumnezeiri şi două obârşii dumnezeieşti ale binelui, adică, create şi necreate. Căci numai aşa ar fi două, propriu-zis. Căci, fiind amândouă necreate, atât fiinţa cât şi lucrarea, nu sunt nici o piedică să fie una, cum sunt raza şi soarele o singură lumină. Nici să nu socoteşti că Dumnezeirea şi împărăţia lui Dumnezeu sunt create. Căci acestea sunt lucrări ale lui Dumnezeu. Nici să nu cobori harul îndumnezeitor la treapta de creatură, ca să nu cobori împreună cu El şi pe Cel Ce are din fire şi procură acest har. Nici să nu arăţi ca pe ceva mincinos faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca noi. Căci cum ar fi binevoit să se facă pentru noi ca noi, dacă nu ne-ar fi împărtăşit pe Duhul Sfânt, ci o creatură, mai bine zis, dacă nu ne-ar fi dat duhul înfierii în schimbul trupului, pe care luându-l din Fecioara, S-a făcut om? Nici să nu faci locaşuri ale făpturilor pe cei care sunt biserici ale lui Dumnezeu, adică pe sfinţi, nici pe tine să nu te faci atât de nefericit, încât nu numai să te abţii de la împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare, ci să respingi nădejdea în ea. Nici să nu-L faci pe Dumnezeu atât de*

neputincios, încât să nu poată dărui Sfânta Lui Împărtăşire făpturilor Lui raţionale curăţite. Mai bine zis, să nu-L faci pe El lipsit de fiinţă şi de ipostasuri, că El este în toate privinţele unu şi acelaşi cu lucrările Lui, care prin ele sunt nefiinţiale şi neipostatice, adică nici esenţe, nici ipostasuri. Nici să nu faci împărtăşibilă esenţa lui Dumnezeu cea mai presus de esenţă şi de nume şi în sine neîmpărtăşibilă şi nemanifestată, numind tot ce e necreat esenţă. Nici să nu apari ca un alt Eunomiu, numind ca acela toate (caracterele) cele ipostatice, ca necreate, fiinţa lui Dumnezeu, sub pretextul simplităţii dumnezeieşti. Nici să nu te faci monotelit, făcând firea dumnezeiască din Hristos lipsită de lucrare. Nici alt Sabelie, socotind în alt chip numirile lui Dumnezeu goale de realităţi, ca unele ce ar însemna toate acelaşi lucru, adică, numai esenţă. Să nu păţeşti toate acestea, numind lucrările lui Dumnezeu create şi, prin plăsmuiri goale, înfăţişând simplitatea Sa ca nemaifiind nimic. Şi crede în acelaşi Dumnezeu împărţit şi neîmpărţit, unit în împărţire şi distinct în unire, neieşit din Sine în ieşiri şi pururea mişcându-Se în nemişcare, împărţindu-Se neîmpărţit şi împărtăşindu-Se întreg după chipul razei solare". (*Despre împărtăşirea dumnezeiască*, 27, în „Filocalia", vol. 7, pp. 407-408).

Împotriva lui Varlaam, care reducea îndumnezeirea omului la o simplă imitare morală a lui Dumnezeu, Palama vorbeşte de **theosis** - participare reală la viaţa lui Dumnezeu, pe cât este îngăduit omului, fără confuzie de natură şi fără ca acesta să epuizeze esenţa divină:

„Cei care au plăcut lui Dumnezeu şi au ajuns la ţinta pentru care au fost făcuţi, adică, la îndumnezeire - căci pentru aceasta zic părinţii că ne-a făcut Dumnezeu, ca să ne facă părtaşi de Dumnezeirea Sa. (II Pt. 1, 4), *sunt în Dumnezeu, ca cei care sunt îndumnezeiţi de El, şi Dumnezeu în ei, ca Cel Ce-i îndumnezeieşte pe ei. Drept aceea, şi aceştia se împărtăşesc de lucrarea dumnezeiască, măcar că în alt chip, dar nu de fiinţa lui Dumnezeu. De aceea şi cuvântătorii de Dumnezeu spun că îndumnezeirea este un nume al lucrării dumnezeieşti.* (Grigorie Palama, *Capete despre cunoaşterea lui Dumnezeu*, 105, „Filocalia", vol. 7, p. 494).

Aşadar, mântuirea este o preschimbare tainică a fiinţei umane după asemănarea cu Dumnezeu, prin har. Nu este o distrugere a umanului, ci o transformare a acestuia prin focul şi prin lumina harului. De altfel, slava lui Iisus Hristos pe Tabor arată ce era omul la creaţie, înainte de căderea în păcat, şi ce va primi el în veacul viitor. Pavel a primit aceasta, ca arvună, pe calea de la Ierusalim la Damasc.

Teologia occidentală îl acuză pe Grigorie Palama că ar distruge unitatea şi simplitatea Dumnezeirii, introducând noţiunea de *energii* (care se numesc la plural), care nu se cugetă niciodată separate de fiinţa divină (care nu se numeşte niciodată la plural). Părintele Stăniloae a arătat că teza palamită despre experienţa energiilor nedespărţite de dumnezeire nu contrazice teza despre unitatea lui Dumnezeu. După el, cele două moduri de formulare a doctrinei despre Dumnezeu se pot concilia:

„Teologia catolică ar fi consecventă cu ea însăşi, recunoscând că fiinţa divină, când se manifestă în raport cu un lucru sau altul finit, se manifestă într-un mod care nu face imposibile alte moduri de manifestare, iar teologia ortodoxă poate să accentueze totdeauna, în cel mai autentic spirit palamit, că în fiecare lucrare se manifestă întreaga fiinţă divină, dar, totdeauna, într-un anumit mod.

Aici nu e curgere diminuată în sens neoplatonic a fiinţei divine în lucrări, cum afirmă unii teologi catolici, ci, aceeaşi fiinţă divină comunică prin lucrări cu creaturile, potrivit capacităţii de primire a creaturilor, restrânse în structurile şi în puterile lor.

Desigur, admiţând aceasta, teologia catolică ar trebui să mai admită că Dumnezeu lucrează nu numai prin acte, prin care creează şi susţine în existenţă lucrurile şi fenomenele create, ci şi prin acte prin care intră în comunicare directă cu creatura, pe de o parte, aşa cum Îl pot primi făpturile finite, pe de alta, dăruindu-Se în aceste acte întreg. De legătura aceasta nemijlocită cu Dumnezeu Însuşi vorbeşte toată Scriptura. Altfel, cum ar conduce Dumnezeu făptura spre îndumnezeire, de care vorbesc acum şi teologii catolici, când o declară „îndumnezeire creată"? E vorba de o anumită pătrundere a lui Dumnezeu prin creaturi la conştiinţa oamenilor, de o anumită transparenţă a Lui prin ele, de o anumită penetrare a lucrării Lui în făpturi" („Filocalia", vol. 7, p. 220).

Bibliografie

- D.Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palamas*, Ed. Scripta, București, 1992;

- John Meyendorff, *Sfântului Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, trad. Angela Pagu, București, 1995;

- George Papademetriou, *Maimonides and Palamas on God*, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 1994.

X. Dumnezeu - Sfânta Treime. Triadologia

(Vezi studiul: *Dogma Sfintei Treimi*, în rev. „Studii Teologice", nr. 3, 1991, pp. 3-48)

1. Ortodoxia învață **„două dogme"** comune principale: dogma despre Sfânta Treime (**Triadologia**) și dogma despre Întruparea și Răscumpărarea lui Iisus Hristos (**Iconomia**). Tradiția răsăriteană n-a separat **theologia** de **oikonomia**. „*Cine se consacră teologiei, nu trebuie să disprețuiască planul dumnezeiesc al mântuirii - iconomia*" (Sfântul Vasile cel Mare). „*În raport cu teologia pură și supremă, învățătura întrupării este a doua. Cea dintâi se ocupă cu învățătura supremă despre ființă. A doua înfățișează lucrarea supremă a Providenței, care a fost numită de Duhul «Răsăritul de dedesubt». În învățătura dumnezeieștii întrupări se cuprinde facerea veacurilor și a celor din veac și prelungirea fără hotar a vieții celei după har și mai presus de veacuri a făpturilor*" (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 18, „Filocalia", 3, p.252). Desigur, **theologia**, așa cum precizează Origen, este învățătura lui Iisus Hristos despre Dumnezeu Tatăl Său și Tatăl nostru.

2. Este doctrina fundamentală a creștinismului, mărturisită în Simbolul de credință (381): „*Cred în Unul Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul... Cred în Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu... Cred în Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul...*" și în formula trinitară de la Botez: „*Se botează robul lui Dumnezeu în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*". Face parte din cuvintele Mântuitorului către Apostoli, atestate de Evanghelii: „*Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.*" (Mt. 28, 19). Aici nu e vorba de un singur nume, ci de trei nume, așa cum se cântă la Sfânta Liturghie: „*Pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea Cea de o ființă și nedespărțită*" (Triada homoousios). Biserica a crezut de la început că există „*Un Dumnezeu și Tată din Care sunt toate, un Domn Iisus Hristos pentru Care sunt toate, un Duh Sfânt în Care sunt toate lucrurile*" (I Cor. 8, 6). Revelația constantă și frecventă a lui Dumnezeu ca Treime se constată nu numai în Biblie, ci și în istoria Bisericii și în experiența Profeților și a sfinților. Unul dintre îngerii ospătați de Avraam era Cuvântul, Domnul fără trup: „*Domnul slavei S-a arătat părintelui nostru Avraam*" (F.A. 7, 2).

3. Doctrina despre Trinitate (cuvântul Treime - **triada** - este inventat de Sfântul Grigorie de Nazianz) are mai multe afirmații:

a) Unicitatea lui Dumnezeu, Care Se descoperă ca Unul: „*Ascultă, Israele, Domnul nostru Dumnezeu este singurul Domn*" (Deut. 6, 4). „*Întoarceți-vă la Mine și veți fi mântuiți... Căci Eu sunt Dumnezeu și nu este altul*" (Is. 45, 22). Iisus Hristos repetă cuvintele din Deuteronom 4, 6 (Mc. 12, 29-30). El însuși e numit Domn („*Așadar însuși David Îl numește pe El Domn*" - Mc. 12, 37). A crede în Fiul ca Domn nu este contrar credinței într-un Dumnezeu unic. Tatăl este revelat de Fiul ca Unul, etern: „*Am venit întru numele Tatălui*" (In. 5, 43). Iisus Îl arată pe Tatăl ca principiu și cauză a Sa: Fiul e în Tatăl, Duhul e în Fiul, iar Tatăl, în amândoi.

Există un singur Dumnezeu pentru că există un singur Tată (adesea, Dumnezeu este redat prin termenul Tată): „*Un singur Dumnezeu și Tată al tuturor*" (Efes. 4, 6). Din moment ce-L cunoaștem pe Dumnezeu, Îl cunoaștem ca Tată al Fiului. **Mo-**

narhia (un singur principiu) Tatălui explică unitatea intertrinitară de fiinţă, de voinţă şi de acţiune. Tatăl, originea Fiinţei, Fiul, Cel Care Se naşte din Tatăl (**O monoghenis**: Fiul Unul Născut), Care este strălucirea Acestuia, Duhul, Care purcede din Tatăl şi Se odihneşte în Fiul. Astfel, unitatea divină este trinitară, iar trinitatea este una. Un Dumnezeu întreit-Sfânt.

b) Consubstanţialitatea Treimii este afirmată de Sinodul ecumenic I (325), care foloseşte termenul **homoousios**. Treimea are o singură fiinţă. Persoanele nu împart fiinţa divină. Dumnezeirea este Unimea Treimii. Nu există trei dumnezei, ci Unul după esenţă, în trei Persoane, Care, fiecare e Dumnezeu în întregime, după esenţă. Nu numai substanţa Lor este identică, una şi aceeaşi, ci şi voinţa, lucrarea şi iubirea sunt identice (Sinodul de la Constantinopol, 553). Nu numai în sânul Tatălui, în eternitate, ci şi în acţiunea Lor comună către lume: creaţie, revelaţie, întrupare, răscumpărare; căci Dumnezeu nu lucrează izolat şi independent, ci orice acţiune este trinitară: de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Dumnezeu creează prin Fiul în Duhul. Creaţia ţine de lucrarea lui Dumnezeu, dar **fiinţa** se deosebeşte de **lucrare**.

c) Dumnezeirea unică subzistă în trei Persoane distincte. Dumnezeu e Unul, dar nu solitar. Cele trei Persoane sunt subiecte de existenţă şi de viaţă, identice după fiinţa Lor perfectă şi eternă, dar distincte, după relaţiile Lor de origine cu Tatăl şi între Ele şi cu lumea. Adică: Tatăl e nenăscut şi fără început, fiindcă Îşi are originea în Sine Însuşi; Fiul Care Se naşte numai din Tatăl şi Duhul, Care purcede numai din Tatăl. Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt nu sunt simple nume (sau modalităţi) ale Fiinţei divine, ci sunt deosebite prin relaţiile lor de origine. Fiul nu e Tată, Tatăl este Cel Care naşte, Fiul e născut, Duhul, purces. Fiul nu naşte pe Duhul. Naşterea şi purcederea sunt ale Persoanelor divine, pe când facerea (creaţia) ţine de lucrare.

d) În unitatea de fiinţă a Treimii, Persoanele îşi manifestă distincţiile personale în raport cu Tatăl, adică în relaţiile care există între Ele. Tatăl e revelat de Fiul, Care nu e Fiu unic decât în relaţie cu Tatăl: *„Nimeni nu cunoaşte pe Fiul decât numai Tatăl şi nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni decât numai Fiul"* (Mt. 11, 27). Cuvântul era de la început în relaţie cu Tatăl (In. 1, 1). El, Care este chipul lui Dumnezeu (*imago* Dei: *ikon tou Theou*) nevăzut (Col. 1, 15), strălucirea slavei lui Dumnezeu, chipul fiinţei Sale (Evr. 1, 3). Duhul, Care purcede etern din Tatăl (In. 15, 26) este trimis de Tatăl în numele Fiului (In. 14, 26) şi de Fiul, pe Care L-a uns ca Mesia istoric, ca să dea mărturie despre El. Acesta Se revarsă peste toată făptura, la Cincizecime.

e) Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt au aceeaşi adorare şi slavă: *„Cred în Duhul Sfânt...Cel Ce cu Tatăl şi cu Fiul este împreună adorat şi împreună mărit..."*. Noul Testament e consecvent în a afirma aceasta împreună cu unicitatea, consubstanţialitatea, interacţiunea şi interrelaţia Persoanelor Treimii. Termenii folosiţi: substanţă (esenţă, fiinţă), pentru natura divină (Dumnezeirea) în unitatea Ei; persoană (ipostază, faţă), pentru Cele trei Feţe ale Treimii, în distincţia Lor personală, reală; relaţie, pentru raporturile, referinţele reciproce ale Persoanelor.

f) În relaţie cu iconomia sau cu „pogorârea", deşi Cele trei Persoane participă la aceeaşi lucrare în comun, totuşi, Ele operează, în mod personal, ca trei actori: în raport cu creaţia, Tatăl este originea, Creatorul, Fiul este cauza (*„prin Care s-au făcut"*), Duhul este dătătorul de viaţă. Revelaţia lui Dumnezeu s-a făcut prin Fiul în Duhul. Omul este chipul lui Dumnezeu, chemat să devină asemenea Fiului, Care este imaginea absolută a Tatălui, prin sfinţirea Duhului. Treimea are o singură natură şi o singură lucrare, dar şi personală, deoarece fiecare lucrează opera comună, după proprietăţile personale. De asemenea, în istoria mântuirii, există misiuni trinitare care arată proprietăţile personale. De pildă, Revelaţia - Tatăl, Întruparea - Fiul, Darul - Duhul Sfânt. Dumnezeu Se revelează prin Cuvântul neîntrupat, exprimat prin cuvinte (Decalogul) şi în mesajul Profeţilor, inspiraţi de Duhul Sfânt. Această revelaţie are multe urme. În Noul Testament, Fiul vine în persoană, în forma trupului. La Cincizecime, Duhul Se răspândeşte peste Apostoli. În Botezul lui Iisus avem arătarea (**epifania**) Sfintei Treimi: Tatăl Îl adevereşte şi Îl confirmă pe Iisus Hristos, cu umanitatea Sa, în Iordan, iar Duhul Sfânt Îl unge şi Se aşază peste Fiul. Drumul spre Dumnezeu este acum invers: de la Duhul Sfânt, Care Se iveşte totdeauna Cel dintâi, prin Fiul la Tatăl.

g) Sfinţii Părinţi folosesc diverse formule pentru a exprima această lucrare trinitară: Chiril al Alexandriei spune că orice dar vine de sus, *„de la"* Tatăl, *„prin"* Fiul, *„în"* Duhul Sfânt; după

Grigorie Taumaturgul, orice lucrare pornește *„din”* Tatăl, trece *„prin”* Fiul, se desăvârșește *„în”* Duhul; Grigorie Palama preia o expresie tradițională: *„de la”* Tatăl, *„prin”* Fiul, *„în”* Duhul Sfânt. Activitatea *„în afară”* a lui Dumnezeu, adică, creația, mântuirea și sfințirea sunt opera comună a Sfintei Treimi, dar ea a fost împărțită între Cele trei Persoane: creația se atribuie Tatălui Care a creat, din voința Sa, prin Fiul, în Duhul Sfânt; răscumpărarea, Fiului Care S-a întrupat prin Duhul Sfânt, ascultându-l pe Tatăl; sfințirea, Duhului Care vine de la Tatăl, la cererea Fiului. În actul creației, Tatăl este izvorul, Fiul, limita, Duhul, devenirea. După Vasile cel Mare, *„există o singură sursă a tot ce există, care creează prin Fiul și duce la desăvârșire prin Duhul”* (*Despre Duhul Sfânt*, XVI, 38, în trad. cit., p. 378). Dumnezeu este *„susținătorul și purtătorul de grijă al tuturor, prin Fiul, în Duhul Sfânt”* (Grigorie Sinaitul, *Capete de acrostih*, 30, în „Filocalia”, rom., vol. 7, p. 100).

h) *„Însușirile ipostatice sunt indicate în Dumnezeu, fiind într-un raport unele cu altele, căci ipostasurile se deosebesc între ele, dar nu după ființă. Dar, uneori, e numit ca fiind în raport și cu creația. Căci nu se poate numi Prea Sfânta Treime și Tată, precum se numește Dumnezeu mai înainte de veci, fără de început, mare și bun. Căci nu fiecare dintre ipostasuri, ci numai unul dintre cele trei este Tatăl din Care sunt și la Care se referă celelalte. Dar, în raport cu creația, fiindcă aceasta este un lucru al Celor Trei, adus la ființă din nimic, și pentru cei făcuți fii prin harul comun dăruit de Cei Trei, se numește Tată și Treimea. De pildă: «Domnul Dumnezeul tău este un Domn» (Deut. 6, 4), sau «Tatăl nostru Cel din ceruri» înfățișează Sfânta Treime, ca un Domn și Dumnezeu al nostru și ca Tată al nostru, Care ne naște prin harul Său. Dar, în raport cu Fiul Cel de o ființă, numai Tatălui I se zice Tată. Și Lui I se zice și început, în raport cu Fiul și cu Duhul. Dar Tatăl e numit și în raport cu zidirea început, dar, ca Stăpân și Creator al tuturor. Când deci Tatăl este numit început, în raport cu creația, început este și Fiul; dar nu sunt două începuturi (principii), ci unul. Deci, în sens de relație, I se zice și Fiului început (principiu) în raport cu creația, precum I se zice și Stăpân față de cele slujitoare. Prin urmare, Tatăl și Fiul cu Duhul sunt, față de creație, un singur început (principiu) și un singur Stăpân, un singur Creator, un singur Dumnezeu și Tată, un singur Cârmuitor, Supraveghetor și toate celelalte. Iar dintre toate acestea, nici una nu este ființă. Căci nu s-ar zice în raport cu altceva dacă ar fi ființa Lui”* (Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, 132, „Filocalia”, VII, p. 514).

4. Teologia trinitară susține că, atât existența ipostatică a Persoanelor treimice, cât și comuniunea inter-personală în sânul Tatălui sunt cu putință deoarece Dumnezeu este iubire (cf. I In. 4, 8 și 16). Din iubire, El Îl naște pe Fiul și-L purcede pe Duhul, ca ipostase libere. Numai un Dumnezeu Care este în Sine iubire supremă și veșnică subzistă ca Treime. Comuniunea intratreimică nu este determinată de o cauză din afară. Iubirea este cauza unității ființei și treimii Persoanelor. Dumnezeu este în ființa Sa dumnezeiască și veșnică iubirea însăși (Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza VI*, 5).

Într-adevăr, pogorârea lui Dumnezeu în istorie se face tot din cauza iubirii și tot în numele Treimii, având drept scop adunarea umanității și creației la comuniunea cu însăși viața lui Dumnezeu (Col. 1, 20). Înțelegem, astfel, că întruparea Fiului vizează tocmai transmiterea acestei vieți de comuniune care există în sânul Tatălui. Fiul a fost trimis în lume pentru a o introduce și a o atrage la modul de existență care se află în Treime. Este trimis în lume, ca Logosul veșnic existent în Dumnezeu, ca unul din Treime, ca purtător al vieții trinitare, iar nu, ca Persoană separată, izolată. Misiunea Sa este, în esență, dăruirea de Sine a Treimii.

La fel, și Duhul Sfânt. Duhul, Care „iese” din Tatăl, este trimis să dezvăluie ființa lui Dumnezeu ca viață de comuniune (cf. In. 14, 26; I Cor. 13, 13) și să antreneze lumea să devină părtașă la viața divină, care strălucește tangibil în persoana Cuvântului întrupat. Ioan Evanghelistul, care vorbește pe larg despre natura și despre lucrarea Duhului Sfânt (cap. 16), subliniază, îndeosebi, rolul Acestuia de „paraclet”, de mângâietor și de apărător. Duhul este Cel Care-L preaslăvește pe Fiul deci Cel Care dă iconomiei Fiului dimensiunea ei eshatologică. De la Cincizecime, Biserica este dependentă de Duhul Sfânt, Care o leagă de veacul eshatologic. Prin Duhul Sfânt, Biserica trăiește atât în planul istoriei, cât și în cel al eshatologiei. Prin invocarea Duhului Sfânt, Biserica Se află în misterul continuității și al discontinuității istorice, punând viața ei sub „judecata” Duhului Sfânt.

5. Caracterul trinitar al Bisericii și al Tainelor merită să fie subliniat. Biserica este una în Hristos (Gal.3, 28), ca un trup cu multe mădulare, ca un templu zidit din multe *„pietre vii"*. Dacă unitatea ei este garantată de Fiul, diversitatea creștinilor este opera Duhului Sfânt, Care-l sfințește pe fiecare în parte, în felul său propriu. Botezul și celelalte Taine sunt punți de relație între Sfânta Treime și credincioși: Botezul - relația cu umanitatea lui Hristos (credinciosul s-a dezbrăcat de *„haina de piele"* a lui Adam și s-a îmbrăcat cu tunica Noului Adam); Ungerea cu Mir - pecetea Duhului Sfânt; Căsătoria - relația dintre Hristos și Biserică, model pentru raportul dintre soț și soție; Pocăința - împăcarea cu Biserica; Maslul - terapia trupului nedespărțit de suflet; Preoția - slujirea Bisericii; Euharistia - în care darurile ce se aduc la altar (*„jertfa fără de sânge"*) se prefac în Trupul și în Sângele lui Iisus Hristos.

6. O înțelegere adevată a creștinismului presupune nu numai acceptarea și mărturisirea doctrinei despre Treime, ci și transpunerea ei în practică, în cult și într-un mod de viață trinitară. Sfântul Vasile a insistat ca numele Duhului Sfânt să fie menționat în orice doxologie și invocare liturgică, deoarece actul mântuirii este un act trinitar. Tainele trebuie să facă posibilă prezența și lucrarea dătătoare de viață a Treimii. În acest sens, aspectul lor de memorial al iconomiei mântuirii trebuie să fie completat cu cel de invocare a prezenței și a revărsării Duhului Sfânt, Care Se numește *„Dătătorul de viață"*.

Liturghia înnoiește ființa Bisericii după chipul Sfintei Treimi, Care este invocată atât ca articol de credință: *„Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim: Pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt, Treimea cea de o ființă și nedespărțită"* (**Triada homoousion kai achoriston**), cât și la nivelul cuminecării cu Euharistia: *„Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin comuniunea Aceluiași Duh"* (Liturghia Sfântului Vasile). Liturghia nu este altceva decât o mare rugăciune și jertfă „pentru unirea tuturor", după modelul comuniunii Sfintei Treimi. Nicăieri nu s-a păstrat mai corect învățătura despre Sfânta Treime decât în cărțile de cult: *„Sfinte Dumnezeule, Cel Ce toate le-ai făcut prin Fiul cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt; Sfinte tare, prin Care am cunoscut pe Tatăl și prin Care Duhul Sfânt a venit în lume; Sfinte fără de moarte, Duhule mângâietor, Care din Tatăl purcezi și în Fiul Te odihnești"* (**Stihiră**, vecernia din Duminica Rusaliilor).

7. Învățătura despre Sfânta Treime are o însemnătate deosebită pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Căci, așa cum Persoanele Sfintei Treimi există una în alta și din alta, într-o unitate ființială (*triada homoousion*), tot așa creștinii formează o unitate și o comuniune de credință, de nădejde și de iubire în Dumnezeu. Creștinul participă, prin har, la viața Sfintei Treimi: *„În ziua aceea, veți cunoaște că Eu sunt în Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi"* (In. 14, 20). Biserica este un popor al lui Dumnezeu și o comuniune de viață, după chipul Sfintei Treimi (cf. In. 17, 21).

8. Controversele trinitare, ca și cele hristologice au fost animate și de faptul că circulau multe ambiguități și confuzii în legătură cu termenii folosiți pentru sistematizarea doctrinei ortodoxe. De pildă, în anatematismele de la Niceea, *ousia* și *hypostasis* sunt folosiți ca termeni sinonimi, cu înțelesul de substanță particulară a unui individ. În Apus, începând cu Tertulian, terminologia era deja fixată: *substantia* însemna Dumnezeirea cea unică, comună, iar *persona*, individualitatea sau existența ipostatică, adică personalitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. În Răsărit, nu există echivalent grec pentru *persona*, fiindcă *prosopon* se putea folosi în sens modalist. În latină, atât ***ousia***, cât și ***hypostasis*** puteau să fie traduse cu ***substantia***. Din această cauză, când în Orient se vorbea de trei ipostase, Occidentul înțelegea trei substanțe, adică triteism sau subordinațianism. La Niceea, când s-a afirmat o singură *ousia*, mulți au crezut că se sugerează erezia sabelianismului; iar, când s-a menționat dualitatea de *ousia*, ortodocșii au înțeles că e vorba de arianism.

În fond, la originea noțiunilor teologice divergente stă dificultatea de a exprima, în mod adecvat, Revelația lui Dumnezeu, ținând seama și de contextul istoric și cultural. Ce se înțelege prin *ousia* (esență), prin *physis* (natură) sau prin *hypostasis* (persoană) când vorbim despre Dumnezeu rămâne un domeniu de continuă dezvoltare teologică.

Să mai amintim și faptul că unele dispute teologice reflectă conflicte între mari centre de influență și de autoritate bisericească (Alexandria-Antiohia) și maschează amestecul între religie și politică în această perioadă a istoriei. A fi *ortodox* sau a fi *eretic* are rezonanță nu numai religioasă, ci

și politică. Mai mulți împărați au fost filoarieni, arieni sau apostați. Teodosie I este antiarian deci un împărat nicean. Printr-un edict din 380, cei care aderă la mărturisirea de la Niceea sunt *creștini ecumenici*, ceilalți, antiniceeni, sunt declarați *eretici*. Mărturisirea de credință din 381, fiind promulgată de împărat, devine obligatorie pentru toți, ca religie de stat (**lex**).

Stabilirea dogmei și a terminologiei trinitare

9. În fixarea dogmei și a terminologiei trinitare, Ortodoxia a avut contribuția unor personalități și a unor gânditori de o mare autoritate teologică: Atanasie de Alexandria (293-373), Grigorie de Nazianz (329-390), Grigorie de Nyssa (335-394), Vasile de Cezareea (330-379), Chiril al Alexandriei (380-444), Chiril al Ierusalimului († 386), Ioan Hrisostom (354-407), Asterie de Amasia († 410). Sinodul ecumenic din 381, prin reafirmarea Crezului de la Niceea, prin completarea acestuia cu articolul de credință despre Duhul Sfânt, prin condamnarea arianismului (în cele trei forme cunoscute) și a pnevmatomahilor, constituie un triumf al teologiei *„Părinților capadocieni"* sau *„neo-niceeni"*. Într-adevăr, ei explică „dogma de la Niceea", raportul dintre substanța divină una și trei Persoane ale Treimii.

a) Sfântul Vasile de Cezareea (330-379), cunoscut ca mare organizator și liturgist, a scris *Împotriva lui Eunomie* (3 cărți) și *Despre Duhul Sfânt*, contribuind la popularizarea termenilor trinitari prin textele de cult. De altfel, el a făcut o profundă exegeză a doxologiei tradiționale: *„Mărire Tatălui și Fiului, împreună cu Duhul Sfânt"*. Pentru acesta, doctrina ortodoxă este aceea care învață o *ousia* și trei *ipostase*. Acești termeni nu sunt sinonimi deci nu trebuie folosiți fără distincție: *Ousia* nu este o negație, ci, ființa lui Dumnezeu, centrul Său neapropiat și neobiectival.

După părerea sa, Eunomie, care învăța că Fiul fiindcă este născut nu este Dumnezeu în sens strict, deoarece Dumnezeu nu poate comunica natura Sa, având ca proprietate *nenașterea*, face confuzie între *eternitate și nenaștere*. Nenașterea se aplică numai existențelor materiale create, zicea Eunomie. A fost deci un timp, când Fiul n-a existat (Arie era de aceeași opinie, anume că Fiul nu exista când S-a născut). Dimpotrivă, Sfântul Vasile afirmă că Fiul e născut veșnic, are o naștere eternă. Nenașterea Tatălui înseamnă că Acesta are propria Lui cauză, principiu.

Sfântul Vasile a combătut opinia care pretindea că Duhul este o creatură. El susține dumnezeirea și consubstanțialitatea Tatălui și a Fiului, inclusiv, *homoousios*. El nu numește Duhul **homoousion**, ci, **homotimon**.

Sfântul Vasile e cunoscut prin argumentarea biblică a doctrinei trinitare, exegeza sa fiind la baza teologiei dogmatice, ca și prin importanța acordată tradiției liturgice, ca regulă de credință. De asemenea, el a compus o *liturghie* în care aplică principiul *lex orandi - lex credendi*.

b) Sfântul Grigorie de Nazianz (329-390), „Teologul", poet și predicator de mare talent, este cunoscut, mai ales, pentru *Cuvântări teologice*, scrise pentru a combate părerile anomeienilor, ale eutihienilor și ale pnevmatomahilor. Lui i se datorează câteva precizări esențiale de termeni.

Grigorie de Nazianz distinge, în „iconomia" divină, trei perioade (cf. Evr. 12, 26-27): Legea Vechiului Testament, Evanghelia lui Hristos, Cincizecimea sau Venirea Duhului Sfânt. Fiecare perioadă revelă o persoană distinctă a Sfintei Treimi. În a treia perioadă, după Cincizecime, Dumnezeu Se descoperă ca Sfântul Duh.

Pentru Sfântul Grigorie, Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt reprezintă termeni de relație, adică desemnează relațiile interne dintre Cele trei Persoane. Desigur, există particularități comune sau caracteristici treimice. Aceste nume nu se referă însă la substanța divină identică și comună, ci, la originea, la principiul fiecărei persoane. „Dumnezeu-Tatăl" nu se referă nici la ființă, nici la lucrare, ci, la relația de origine și de comuniune ființială ce există între Tatăl și Fiul. Aceste distincții personale sunt: nenașterea pentru Tatăl; nașterea pentru Fiul; purcederea pentru Duhul Sfânt. Doctrina de la Niceea trebuie înțeleasă în același sens: o singură ființă - substanță în trei ipostase - persoane. Deosebirile, după atribute sau lucrări, de pildă: Tatăl este ființa transcendentă absolută, iar Fiul are rolul de a stabili relația cu lumea creată duc la subordinațianism și la arianism.

Teologia trebuie să recunoască Tatălui atributul de principiu, de origine al Fiului, prin naștere, iar al Duhului, prin purcedere. Tatăl este originea Dumnezeirii Care se vădește în Fiul și în Sfântul

Duh, în primul, ca Fiu născut, în cel de al doilea, ca Duh purces. Un Dumnezeu unic și trei Persoane, fiecare cu proprietatea Sa: *„Dar nici să despărțim naturile după învățătura lui Arie, care, pe bună dreptate, a fost numită nebunie, nici să cădem în sărăcia iudaică și să presupunem un fel de invidie în natura dumnezeiască, atribuind numai Celui nenăscut Dumnezeirea și temându-ne că, în acest caz, s-ar pierde pentru noi oarecum divinitatea, mărturisind că este Tatăl unui Dumnezeu adevărat și de-o-ființă cu El. În sfârșit, nu trebuie să admitem nici existența celor trei principii primordiale, care se împotrivesc și se războiesc între ele, introducând printr-o asemenea greșeală poliarhia elinică, de care abia am scăpat"* (*Cuvântare apologetică. Despre fugă*, cap. 37).

c) Sfântul Grigorie de Nyssa (335-394), fratele cel mic al Sfântului Vasile, teolog și scriitor mistic, încearcă o sistematizare a credinței, după metoda lui Origen (185-255), folosind însă afirmațiile teologice ale celorlalți capadocieni. Într-adevăr, el este de acord cu multe din principiile teologiei lui Origen, mai ales, cu metoda alegorică de interpretare a Bibliei, dar nu admite toate concluziile și opiniile acestuia. Ca și Origen, el susține pre-existența sufletelor, numai în cugetul lui Dumnezeu. La rândul său, Grigorie de Nyssa l-a influențat, cu teologia sa mistică, pe autorul *Scrierilor areopagitice* (texte atribuite lui Dionisie Areopagitul), care datează de la sfârșitul secolului IV.

În lucrarea sa, *Despre Sfânta Treime*, Grigorie respinge ideea că în Treime ar fi trei dumnezei. Distincțiile între cele trei persoane nu pot fi stabilite pe baza relațiilor sau a lucrărilor lor externe, care implică grade de putere și de glorie. Chiar numele derivate din lucrări nu împart ființa. Ceea ce determină distincțiile sunt relațiile interne ale persoanelor. Contra lui Apolinarie, Grigorie de Nyssa afirmă integritatea naturii umane a lui Hristos. Ca urmare a unirii ipostatice, are loc comunicarea proprietăților unei naturi către cealaltă natură (*communicatio idiomatum*).

10. Cu Părinții capadocieni, doctrinele fundamentale ale creștinismului, ca și terminologia trinitară, sunt definitiv stabilite și organizate, folosindu-se argumente sistematice.

Ei fac o distincție clară între *ousia și hypostasis* - termeni folosiți la Niceea ca sinonimi (traduși în Occident cu *substantia*) - de unde, ambiguitatea care exista în această perioadă a secolului IV. *Ousia* desemnează esența comună - Dumnezeirea, iar *hypostasis* exprimă subzistența personală, individuală. Ființa comună la care participă persoanele este tot atât de reală, ca și entitățile personale, ipostatice. Deci, Dumnezeu este o unitate de ființă și treime de ipostase. Distincțiile sau proprietățile ipostatice arată relațiile interne de origine, nu o separare în Dumnezeire.

În teologia lor trinitară, aceștia au dat o importanță capitală exegezei biblice, presupozițiile filozofice și ontologia speculativă fiind restrânse de limite precise. Dacă acești termeni au căpătat vigoare și autoritate este pentru că ei au fost folosiți în cult. În fine, comuniunea intratreimică, întruparea Cuvântului și unirea ipostatică, manifestarea și lucrarea lui Dumnezeu prin energiile divine necreate (Cum se poate vorbi de *homoousion* dacă *ousia* nu s-a revelat?), toate acestea rămân mistere divine, neapropiate și necuprinse în vocabularul chiar simbolic.

Controverse și crezii cu privire la doctrina trinitară

11. Până în secolul IV, doctrina Treimii a fost în centrul discuțiilor teologice. În aceste dispute teologice au fost folosite nu numai diferite metode de exegeză biblică și termeni teologici cu variate sensuri, ci și argumente logice și speculații filozofice, luate din sistemele timpului. În general, teologia creștină a fost confruntată cu următoarele probleme: Ce proprietate Îl distinge pe Fiul de Tatăl? În ce sens Fiul este divin, egal cu Tatăl? Ce determină distincțiile dintre Cele trei Persoane? De unde, și tendințele primare antitrinitare:

a) tendințele „monarhianiste", care atribuiau numai Celui „nenăscut"-Tatălui Dumnezeirea, în timp ce nașterea Fiului din Tatăl este secundară;

b) tendințele „subordinațianiste", care învățau că Fiul este o ființă mai mică decât Tatăl deci inferioară și inegală, deși co-eternă (origeniștii susțineau, în același timp, eternitatea Fiului și subordonarea Acestuia față de Tatăl);

c) tendințele „modaliste", după care există o „trinitate" numai pentru revelația în exterior a lui Dumnezeu, dar nu ca subzistență individuală sau ca existență ipostatică.

Dat fiind faptul că aceste tendințe exclusive încălcau principiile fundamentale ale credinței

creştine, Biserica a intervenit pentru a face cunoscută poziţia ortodoxă. În principiu, Biserica creştină în totalitatea ei n-a admis să fie împărţită fiinţa lui Dumnezeu şi nici ca o parte a Treimii să fie numită „creatură". Trebuie să mărturisim un Dumnezeu Unic şi Cele trei Persoane libere, pe fiecare cu proprietatea Sa.

Aceste poziţii şi erezii antitrinitare nu pot fi descrise în mod sintetic. Sinodul ecumenic din 381 le menţionează pe cele mai importante şi face anumite deosebiri în ce priveşte atitudinea canonică a Ortodoxiei. După cum s-a văzut, Părinţii capadocieni consideră că la originea acestor devieri teologice există două influenţe: critica creştinismului, formulată de teologia iudaică, un fel de monarhianism reducţionist şi de poliarhia elenistă, care sugera existenţa a trei principii primordiale. După cum se ştie, teologia iudaică nu recunoaşte că Fiul este născut din Tatăl, din eternitate, şi că El există în virtutea propriei Sale Persoane. Ea afirmă că Fiul este ca toţi ceilalţi *„fii ai lui Dumnezeu"*, care se bucură de filiaţie divină prin har, dar nu după fiinţa divină.

a) Monarhianism. Cum se afirmă, deodată, „monarhia" Tatălui, care este principiul unităţii lui Dumnezeu, fără a se nega existenţa ipostaselor şi Trinitatea lui Dumnezeu, fără a introduce „multiplicări" în fiinţa Sa necompusă, simplă? Erezia cunoscută ca „monarhianism" a pornit de la intenţia de a combate teza celor care susţineau „multiplicitatea" eonilor (ebioniţii) şi dualismul teist (Marcion), numiţi şi *alogoi*, deoarece respingeau învăţătura despre Logos, exprimată în Evanghelia după Ioan (evanghelie scrisă - după aceştia - de Cerinthus), doctrina Logosului fiind la baza tuturor speculaţiilor gnostice, în general.

Teza principală a monarhianismului este aceea că divinitatea lui Hristos nu poate fi echivalată în nici o formă cu cea a Tatălui, deoarece acest fapt ar distruge monarhia, principiul unităţii lui Dumnezeu. Trinitatea divină este, astfel, respinsă. Există mai multe variante ale acestei teze: **monarhianismul dinamic** (*dynamis* = putere), după care Cuvântul este o simplă putere, forţă divină care emană de la Tatăl, dar nu este Dumnezeu Însuşi. Fiul nu este o persoană care subzistă împreună cu Tatăl. *Theodot* este condamnat de Biserica din Roma, în 195, pentru că refuză să-I atribuie lui Hristos numele de Dumnezeu. La fel, şi urmaşul său, *Artemon*. **Monarhianismul modalist**, care apare în Asia Mică şi se dezvoltă la Roma; acesta este propagat de *Praxeas*, către 190, apoi, de *Noet de Smyrna* şi de *Sabelie*. Această variantă este opusă radical ideii de trinitate, identificându-l pe Hristos cu Tatăl. Iisus Hristos este Dumnezeu, dar Hristos e Tatăl Însuşi. Cele trei ipostasuri reprezintă „moduri" în care Dumnezeu apare în exterior.

Paul de Samosata a sistematizat erezia cunoscută sub numele de *monarhianism*. Mare teolog şi om politic, devenit episcop de Antiohia în 260, combătut de origeniştii din Alexandria, el neagă subzistenţa personală a Cuvântului lui Dumnezeu. Acesta fiind doar o putere a Tatălui, singura persoană divină, principiul unic (monarhia) al fiinţei divine. Sinodul ecumenic de la Niceea (325) îi numeşte pe adepţii lui Paul „paulinişti", cărora le impune, la revenirea la Ortodoxie, să fie „rebotezaţi" (Canonul 14). Preoţii lor, de asemenea, să fie rebotezaţi, apoi hirotoniţi.

Presupoziţia lui Paul de Samosata este următoarea: creştinismul este o religie monoteistă, ca şi iudaismul; de aceea, în polemica, cu păgânii, învăţătura despre unitatea lui Dumnezeu este esenţială. Această unitate este de aşa natură, încât numai Tatăl posedă Dumnezeirea şi este Dumnezeu cu adevărat. Nici Fiul nu este Dumnezeu, nici Cuvântul, nici Înţelepciunea. Cuvântul este *„puterea"* lui Dumnezeu (de unde, denumirea de monarhianism *„dinamic"*) deci nu o persoană distinctă care coexistă împreună cu El. Iisus este un om, dar în El a locuit puterea sau înţelepciunea lui Dumnezeu. El devine Fiu numai după întrupare, după ce S-a născut în pântecele Maicii Sale. Paul face, astfel, deosebirea între Cuvânt (Logos) şi Fiu, spunând că Fiul este Cuvântul întrupat, doar în sensul că în Fiul sălăşluieşte Înţelepciunea (Logosul), aşa cum a locuit în Moise şi în Profeţi. Iisus nu este divin, ci, un om care a primit în El, *„ca într-un templu"*, puterea „de sus". Între Iisus şi Cuvântul este doar o unire morală. Paul insistă atât de mult asupra unităţii lui Dumnezeu, încât persoanele şi particularităţile lor ipostatice dispar. Numai Tatălui I se atribuie nenaşterea şi deci Dumnezeirea. Naşterea Fiului, filiaţia, nu este esenţială. Din această cauză, Paul fusese deja condamnat, în 268, de origenişti.

Susţinând că Logosul care a locuit în Moise şi în Profeţi a locuit în omul Iisus, pe care Dumnezeu L-a adoptat după Răstignire şi după Înviere şi Cărnia I-a dat un fel de dumnezeire, Paul continuă

adopţianismul, erezie apărută la Roma, datorită lui Theodot (către 195). După acesta, Iisus, Care S-a născut in mod miraculos dintr-o fecioară, a primit, la Botezul în Iordan, Duhul Sfânt; de aceea este Hristos. El a fost răstignit, a înviat şi a mântuit lumea prin ascultarea Sa, pentru care Dumnezeu L-a **adoptat** ca Fiul Său. Între Ei se află o relaţie de iubire, nu o unitate de substanţă.

Paul de Samosata foloseşte termenul de „homoousios" în sensul că Logosul face parte din ființa dumnezeiască a Tatălui, deci, pentru a nega că, Cuvântul are o subzistenţă sau o ipostasă proprie. Astfel, el nu acceptă nici existenţa Cuvântului ca ipostasă-persoană completă, egală, alături de Tatăl, nici unirea reală a Fiului cu umanitatea în Iisus Hristos. Sinodul din Antiohia, din 264, nu a eliminat eroarea lui Paul. Sinodul din 268 l-a condamnat, dar Paul n-a acceptat depunerea şi a rămas în funcţie până în 272. Tot la acest sinod a fost respins termenul de „consubstanţial", deoarece era folosit cu sensul că Fiul nu are o subzistenţă independentă. În 325, termenului i s-a dat un alt sens: Fiul şi Tatăl sunt de o fiinţă, dar fiecare are fiinţa dumnezeiască deplină în ipostasul Său propriu.

b) S u b o r d i n a ţ i a n i s m. Arianismul este învăţătura lui **Arie** (cca.256-cca.336), preot în Alexandria, discipol al lui Lucian de Antiohia, acesta, din şcoala lui Origen (185-254), care, invocând anumite texte biblice (Pilde 8, 22; In. 14, 28; 17, 3), susţine că fiinţa lui Dumnezeu este unică şi incomunicabilă şi trage concluzia că Fiul nu are o natură identică, cu Tatăl. Separând firea Tatălui de cea a Fiului, Arie face o diferenţă intre *„născut"* şi *„creat"*, de unde, inferioritatea Fiului. Fiul e Dumnezeu nu în mod adevărat prin naştere, ci este creat; de aceea El are un început. Arie a formulat erezia sa, spunând: *„A fost un timp când Fiul nu era"*, adică, Tatăl a existat înainte de şi fără Fiul. Fiul nu este de aceeaşi natură cu Tatăl, dar se deosebeşte de celelalte creaturi. El e cea dintâi dintre creaturi, înţelepciunea creată sau „chipul" lui Dumnezeu, instrumentul prin care Tatăl a creat celelalte creaturi.

Deşi a fost apărat de *Eusebie*, episcop de Nicomidia, Arie a fost vehement criticat de episcopii *Alexandru* şi *Atanasie de Alexandria*. Sinodul I ecumenic formulează răspunsul ortodox împotriva ereziei ariene, sub diverse expresii: *„Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toţi vecii"*, *„născut, iar nu făcut"*, *„Cel Ce este de o fiinţă cu Tatăl"*. Esenţa Fiului este identică, cu a Tatălui, iar naşterea Sa din Tatăl este din veci, ceea ce înseamnă că Tatăl n-a existat vreodată fără Fiul.

Discipolii lui Arie s-au separat în două grupuri: unul care susţinea că nimic nu e comun între Tatăl şi Fiul (**eunomienii**); altul, care accepta că Fiul are o esenţă asemănătoare cu cea a Tatălui (**homeeni**). Disputa ariană nu se sfârşeşte cu Sinodul I ecumenic (325), deoarece arianismul este adoptat de către urmaşii împăratului Constantin, Constant (353-362) şi Valens (364-378), care-i persecută pe partizanii Crezului de la Niceea. Pentru unii Părinţi ai Bisericii, erezia lui Arie ar fi o urmă târzie a politeismului păgân care, reducând divinitatea la o categorie fizică, adoră creatura. Pentru patriarhul Fotie, arianismul ar fi o tentativă de a introduce sistemul filozofic grec (elenismul) în teologie, la care Biserica a rezistat. Combătând un pretins modalism, pe care episcopul Alexandru l-ar fi exprimat într-o omilie (ţinută în 318) despre unitate în Treime, Arie recurge la subordinaţianism hristologic, poate cea mai gravă erezie pe care o cunoaşte istoria Bisericii. Într-adevăr, afirmaţia că naşterea din Tatăl a Fiului sau că relaţia parentală şi filială între Tatăl şi Fiul nu sunt esenţiale, pornea de la teza că Fiul este o putere mai mică decât Tatăl. Origen însuşi, care nu nega eternitatea persoanelor, prefera să le deosebească în termeni de subordonare.

c) M o d a l i s m. Punctul de plecare în teza lui Sabelie este tot monoteismul „monarhic" de influenţă iudaizantă. Combătând arianismul, care-L separa pe Tatăl de Fiul în mod radical (Creator-creatură), Sabelie susţine că Tatăl şi Fiul trebuie să fie interpretaţi ca diferite aspecte, moduri sau condiţii în care fiinţa dumnezeiască apare în exterior, nu ca persoane distincte în unitatea Dumnezeirii. Dumnezeu, în propria Sa fiinţă nediferenţiată, simplă este numai o singură persoană, dar, în relaţiile cu creaţia, se exprimă în trei moduri (de unde, denumirea de *modalism*): este Tatăl când Îl considerăm ca fiinţă supremă care a creat universul, aşa cum se descoperă, mai ales, în Vechiul Testament; este Fiul ca revelat în Hristos şi ca Mântuitor. Dumnezeu Care este în Hristos este Tatăl Însuşi, Care a luat Trup din Maria şi a devenit Fiu, Care este, deci, umanitatea lui Hristos şi Care a

suferit pe cruce (patripasianism); El este Duhul ca paraclet, sfinţitor.

Prin urmare, pentru Sabelie distincţia dintre Tatăl şi Fiul este doar nominală, Tatăl şi Fiul fiind simple „modalităţi" în care Dumnezeu apare. Fiinţa lui Dumnezeu sau Dumnezeirea este, în fond, nediferenţiată, personalitatea trinitară reprezentând doar o „mască" pe care o ia în manifestarea ei în afară. Sabelie neagă, astfel, distincţiile ipostatice în fiinţa divină. De notat că Sabelie n-a folosit termenul de ***prosopon*** în sens de „mască", imagine, aparenţă, pentru a se referi la Fiul, ci, le-a considerat pe toate cele trei denumiri manifestări ale lui Dumnezeu, ca fiind o singură ***prosopon***. În perioada în care ***prosopon*** era înţeles ca aparenţă exterioară, ortodocşii i-au acuzat de sabelianism pe cei care vorbeau de trei ***prosopa***.

La Roma, Sabelie a fost condamnat de papa Callist.

Sinodul din Constantinopol (381), care decide ca mărturisirea de credinţă de la Niceea (325) să nu fie alterată, menţionează ereziile ce trebuie să fie anatematizate, în special: eunomienii sau anomeii, arienii sau eudoxienii, semi-arienii, macedonienii sau pnevmatomahii, sabelienii, marcelianii, fotinienii şi apolinariştii (Canonul 1). În canonul 7, se impune ca sabelienii să fie rebotezaţi, ca necreştini, dacă revin la Ortodoxie. La fel, şi canonul 95 al Sinodului Quinisext din 691.

d) M a c e d o n i a n i s m. Este o formă de subordinaţianism cu privire la persoana Duhului Sfânt. **Macedonie**, episcop de Constantinopol (362) învăţa că Duhul este o creatură (*ktisma*) - exact ce spunea Arie despre Cuvântul - şi un „*rob*" al lui Dumnezeu-Tatăl. Partizanii lui Macedonie, numiţi „pnevmatomahi" - adversari ai Duhului Sfânt - au fost sever criticaţi de Părinţii capadocieni. Macedonianismul a fost condamnat de Sinodul din 381, care a adoptat un articol de credinţă despre Duhul Sfânt, dar fără să folosească expresia ***homoousios*** (de o fiinţă). Sinodul VI (trulan), în canonul 1, confirmă acest articol în care se formulează „*teologia Duhului Sfânt*", respinge erezia lui Macedonie şi declară că „*Duhul Sfânt este consubstanţial (homoousios) cu Hristos Dumnezeul nostru*". Patriarhul Tarasie al Constantinopolului, într-o scrisoare adresată, după Sinodul de la Niceea din anul 787, Papei Adrian I al Romei, menţionează: „*erezia lui Macedonie şi a discipolilor săi, pnevmatomahi, care declară că Duhul Sfânt este creatură şi rob al Tatălui*". Sinodul decide ca pnevmatomahii să fie primiţi în comuniunea ortodoxă după ce anatematizează în scris (*libellum*) erezia lor.

Comentariu: Ex Patre Filioque

Ex Patre Filioque (din Tatăl şi Fiul) - doctrină formulată de Sinodul din Florenţa (1438) după care Duhul are fiinţa Sa, în acelaşi timp, şi de la Tatăl şi de la Fiul şi purcede etern din Unul şi din Altul, ca dintr-un singur principiu şi printr-o singură ieşire. Şi, fiindcă tot ce are Tatăl I-a dat şi Fiului când L-a născut, în afară de Persoana Sa ca Tată, I-a dat Acestuia şi purcederea Duhului. Sinodul din Lyon (1274) afirmase că Tatăl e originea primă a Duhului, ca principiu fără principiu, dar şi ca Tată al Fiului unic, astfel că, împreună, constituie unicul principiu, din care purcede Duhul. **Filioque** ar vrea să sublinieze complementaritatea între Tatăl şi Fiul, de aceea originea eternă a Duhului nu e fără legătură cu cea a Fiului: El este, în acelaşi timp Duhul Tatălui şi Duhul Fiului.

Teologia ortodoxă n-a admis **Filioque**, deoarece în Sfânta Treime, Tatăl este originea unică a celorlalte Persoane. Duhul purcede din Tatăl prin Fiul **(ex Patre per Filium)** - acceptă ortodocşii, la Florenţa. **Filioque** nu este o formulă biblică, schimbă teologia despre monarhia Tatălui, în plus, alterează dogmele Sinodului ecumenic din 381, fără consensul Bisericii. A fost introdus în liturghia catolică, între sec. VIII şi XI, fiind cunoscut, deja, în Spania şi la Roma, în sec. V-VI. Reformatorii l-au acceptat fără comentarii.

(Vezi: Paraschiv V.Ion, „*Filioque în perspectiva învăţăturii despre dogmă, teologumenă şi părere teologică particulară*", în Ortodoxia, XXV (1973), nr. 1, pp. 39-54).

În discuţiile recente, au fost subliniate mai multe aspecte:

Dogma despre Dumnezeu - Sfânta Treime nu e o chestiune de metafizică, ci e un mister care depăşeşte conceptualizarea. Trebuie să fie recunoscută lipsa de precizie a terminologiei trinitare, folosite în secolele III-V, în special, în ce priveşte distincţia între **naşterea** Fiului şi **purce-**

derea Duhului (Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, V, 8).

Tema principală a dogmei trinitare este **prezența și lucrarea Tatălui prin Fiul în Duhul** în creație, în istorie și în Biserică. În dezvoltarea acestei doctrine, întrebarea: în ce mod Fiul este cauză în purcederea Duhului de la Tatăl, a fost inevitabilă. Folosind clauza **Filioque** (și de la Fiul), teologia apuseană a acceptat o subordonare (sistematică) a Fiului față de Tatăl și a Duhului față de Fiul, fără să țină seama de reciprocitatea ontologică dintre Hristos și Duhul. Teologia răsăriteană a insistat ca Duhul să nu fie trecut pe un plan secundar față de Fiul, și nici deplasat în domeniul pietății și al formulelor liturgice.

Introducerea unilaterală a clauzei în Crezul din 381 este nevalidă, căci, pentru ortodocși, Simbolul are nu numai o semnificație istorică și o autoritate ecumenică, ci a devenit un text liturgic, folosit ca mărturisire de credință personală la primirea Tainelor: Botezului, Spovedaniei, Euharistiei și Hirotoniei. De asemenea, s-a spus că **Filioque** a apărut într-o cultură teologică proprie și consună cu un sistem dogmatic occidental, de aceea nu trebuie să fie transferat și impus altei culturi și concepții dogmatice.

Bibliografie

- D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIB, 1993;
- D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, cap. *„Sfânta Treime, structura supremei iubiri"*, pp. 282-320;
- Sfântul Atanasie cel Mare, *Către Serapion*, col. PSB nr. 16, EIB, 1988, pp. 24-107.

XI. Dumnezeu-Creatorul

Creația cosmică, materială și spirituală, adusă „dintru neființă în ființă"

1. *„La început Dumnezeu a făcut cerul și pământul"* (Fac. 1, 1). Cea dintâi afirmație teologică a Bibliei este reluată de Crezul de la Niceea (325) în primul articol: *„Credem în Unul Dumnezeu-Tatăl pantocratorul..."*. Acest adevăr este cunoscut din revelația istorică a lui Dumnezeu, dată prin Profeți și prin Apostoli (In. 1, 1-5), de aceea doctrina creștină despre creație nu se confundă cu mitologia sau cu cosmologia. Numai sentimentul religios, credința poate să accepte acest mesaj. Pe cale naturală, omul nu știe când și cum a apărut universul: *„Nu știu cum v-ați zămislit în pântecele meu... Ziditorul lumii care a zidit pe om de la naștere, Acela vă va da duh și viață"* (II Mac. 7, 22-23). El înțelege, totuși, semnificația universului: *„El mi-a dat cunoștința cea adevărată despre cele ce sunt..."* (Înț. 7, 17). Filozofia și știința nu cunosc toate misterele lumii: haosul fără viață inițial și coerența universului. Revelația naturală este completată de revelația supranaturală.

2. Tatăl este Dumnezeu Atotțiitorul (**pantocrator**), Dumnezeu Atotputernic, Care creează lumea în timp și în spațiu, adică, aduce „dintru neființă în ființă" creația sensibilă, empirică și cea inteligibilă, nevăzută. Biblia creștină se deschide cu cartea *Facerea* (Geneza), după care Dumnezeu Tatăl creează din voia Sa liberă și personală, prin Cuvântul Său Creator și Proniator: *„Să fie lumină..."* (Fac. 1, 3). Prin Cuvântul Său le-a tras pe toate la existență din nimic: *„El a zis și s-au făcut. El a poruncit și s-au zidit"* (Ps.32, 9). Iar prin Duhul Său, Care acoperea, la început, apele (Fac. 1, 2), Dumnezeu a pus în făpturi *„suflare de viață"* (Fac. 1, 30; 2, 7). *„În șase zile a făcut Domnul cerul și pământul, iar în a șaptea a încetat și S-a odihnit"* (Ieș. 31, 17). De aceea, ziua a șaptea este zi de odihnă, închinată Domnului. Dumnezeu, la sfârșit, a văzut că toată creația Sa era bună (Fac. 1, 31).

3. Vasile cel Mare, vorbind de lucrările trinitare în legătură cu crearea lumii, reține: Tatăl este cauza inițiatoare a tot ce e creat, deoarece din iubirea Sa părintească și din voința Sa liberă creează totul; Fiul este cauza eficientă, fiindcă prin El vine la existență tot ce e creat; Duhul este cauza sfințitoare, pentru că prin El ajunge creația la desăvârșire (*Despre Duhul Sfânt*, 16, 38). Grigorie de Nazianz spune că Duhul este co-creator cu Fiul, atât în creație, cât și în Înviere (**Omilia XLI la Cincizecime**, 14).

4. Iisus Hristos vorbind despre a doua Sa venire, amintește de începutul (**ab initio**) creației (**ktisis, creatura**), pe care a adus-o la existență Dumnezeu (Mc. 13, 19). La început (**bereshith, en arche, in principio** - reluat de Ioan 1, 1) indică punctul de plecare, originea cosmosului în timp și în spațiu, care nu sunt realități materiale, ci desemnează limitele creației, ceea ce înseamnă că nici un lucru nu este liber de *„unde"* și de *„când"*. Nu există timp și spațiu fără Dumnezeu, dar ființa Lui este în afara temporalității și a spațialității. Creația a fost *„adusă"* din neființă la ființă, din nimic *„într-un moment"*, numai prin Cuvântul lui Dumnezeu (Ps. 32, 6). A **crea** înseamnă a *„aspira"* spre ființă, a *„trage"* o existență virtuală în realitatea actuală: *„Dumnezeu a zis: Să fie lumină, și a fost lumină"* (Fac. 1, 3). În acest sens, actul creator (**ktisis**) prin care Dumnezeu *„cheamă la ființă cele ce încă nu sunt"* (Rom. 4, 17), *„toată făptura"*- **ktisma** (I Tim. 4, 4), *„zidirea aceasta"* (Evr. 9, 11), înseamnă **creatio ex nihilo**. *„Căci din ce n-a fost"* a creat El (II Mac. 7, 28), Care a făcut toate cu cuvântul Său (Înț. 9, 1): *„Toate s-au făcut prin El și pentru El"* (Col. 1, 16). Creația a fost făcută pentru om, pentru ca acesta să o întoarcă în dar lui Dumnezeu.

5. Ex nihilo înseamnă că nu există o materie preexistentă creației, pe care Dumnezeu ar fi organizat-o. Cosmosul a fost creat anume ca materie, cer și pământ. Dualitatea fapturilor se observă în lumea sensibilă, care este limitată de timp și de spațiu, prin descompunere și prin moarte, și în lumea inteligibilă, care nu este supusă morții. Totuși, lumea imaterială („cerul") este tot creată și se supune acelorași legi ale creației, iar legile și relațiile ei sunt imateriale. Mișcarea și devenirea sunt proprii materiei, care nu este eternă. Evoluția naturii arată că lumea nu poate fi, în același timp, ceva veșnic și în devenire. Universul, adică sistemul solar și galaxiile cele mai îndepărtate, înseamnă infinitul.

6. Dumnezeu a creat lumea „din nimic", prin voia Sa, liber: *„Toate câte a vrut Domnul a făcut în cer și pe pământ"* (Ps.134, 6). Dumnezeu creează prin aceea că vrea, nu prin aceea că există, adică, din necesitate. Creația nu este o emanație divină și nu stă în raport cu Creatorul, cum stă cauza cu efectul. Fapturile sunt venite la existență „în urma" Lui, nu născute sau purcese din veșnicie din ființa Sa (emanaționism). Fapturile sunt rezultatul hotărârii libere și al lucrării creatoare divine; deși necreată, aceeași lucrare începe și încetează. Este buna plăcere a lui Dumnezeu ca să determine creaturile să participe la bunătatea și la iubirea Lui: *„Tu ai creat toate lucrurile, Tu ai voit ca ele să fie, și ele au fost create"* (Apoc. 4, 11). Dumnezeu nu creează lumea din necesitate, ci din libertatea și din bunătatea Sa, anume, ca să dea omului un mediu de realizare a vocației lui, în limitele creatului. Dar nici lumea nu se ivește de la sine. O creație independentă de Creator nu există, iar Dumnezeu a adus lumea din neființă la ființă, n-a creat-o din ceea ce era sau din Sine. Cuvântul lui Dumnezeu e Dumnezeu necreat, iar lumea aceasta materială, creată. Dumnezeu a creat o lume pe cale de perfecțiune spre destinul ei. Dumnezeu, ca Stăpân atotputernic, dirijează acest proces, desigur, cu colaborarea omului.

7. Toată creația este bună: *„Și a privit Dumnezeu toate câte făcuse și iată erau bune foarte"* (Fac. 1, 31). Este bună și binecuvântată de Dumnezeu. Ea se mișcă în interiorul lui Dumnezeu (F.A. 17, 28), adică aspiră spre Creator, caută să se întoarcă la El, ca la sursa ei. Se numește „parte" a lui Dumnezeu nu prin substanța ei, ci prin **rațiunea** după care a fost creată, care preexistă în Dumnezeu (Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, p. 81). Rațiunea ei nu este deci a răului, ci a binelui. Lumea nu este produsul spiritului rău, nici nu a fost creată spre a pedepsi în ea sufletele pentru păcatele lor preexistente, cum susținea origenismul. Materia nu este rea în esența ei, ci în mod accidental. Lumea a fost creată perfectă, dar cu o perfecțiune în devenire, tocmai pentru că este destinată unui alt scop spre care se mișcă. Lumea a fost destinată și încredințată omului (Fac. 1, 26), de aceea în cursul ei spre finalitate, ea poate să

eşueze, fiind determinată de libertatea omului. Deşi minată şi împărţită de puterile răului, din cauza neascultării omului, creaţia n-a pierdut bunătatea şi frumuseţea ei intrinsecă, de origine. Creaţia, chiar în această stare căzută, doreşte să fie eliberată şi aşteaptă să fie răscumpărată din această dependenţă tiranică (Rom. 8, 21).

8. În creaţie, se pot distinge mai multe niveluri de viaţă:

a) Viaţa lui Dumnezeu, Care există prin El însuşi, Care este veşnic, fără început şi fără sfârşit, nu purcede din altceva şi este izvorul a toată viaţa;

b) Viaţa îngerilor care sunt creaţi fără de păcat;

c) Viaţa omenească, creată, atinsă de păcat şi muritoare;

d) Viaţa subumană, aceea a animalelor şi plantelor, care este creată, muritoare şi atinsă de păcatul omenesc, într-o lume care a căzut;

e) Viaţa puterilor răului, îngeri creaţi buni, care, datorită voinţei şi faptelor proprii, acţionează spre rău şi se opun planurilor lui Dumnezeu şi denaturează viaţa pe pământ.

„Întruparea Domnului duce la apariţia unei vieţi noi şi unice, aceea a Cuvântului (tipul a) unit cu Trupul (tipul c). Aceasta este viaţa veşnică a lui Dumnezeu care a îmbrăcat o formă, un corp uman, viaţa lui Iisus Hristos" (Vezi, Documentul Ortodox *„Iisus Hristos - Viaţa lumii"*, trad. cit., p. 8).

9. Prin *„lucrurile nevăzute"* (sau cerurile sau cele mai presus de ceruri) se înţeleg puterile cereşti, cetele şi oştirile îngerilor, creaturi spirituale, fără trup, dar cu raţiune şi voinţă, spirite personale şi nemuritoare (Lc. 20, 36), care depăşesc, în perfecţiune, lumea materială, văzută (Dan. 10, 9-13). Hristos vorbeşte de „îngerii" Săi (Mt. 25, 31), creaţi de El, prin şi pentru El: *„În El au fost zidite toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii"* (Col. 1, 16). Aceste spirite bune sunt mesagerii iconomiei divine (Evr. 1, 14) şi au misiuni şi slujiri diverse: sunt prezente la creaţie („fiii lui Dumnezeu", Iov 38, 7), ele închid porţile raiului (Fac. 3, 24), conduc poporul evreu (Ieş. 23, 20-23), serafimii aduc slavă lui Dumnezeu (Is. 6, 2-3; Apoc. 4, 8), Gavriil anunţă Naşterea după trup a Fiului (Lc. 1, 19, 26), Mihail şi îngerii Lui îl înving pe satan (Apoc. 12, 7). Îngerii binevestesc (Lc. 2, 10), anunţă vestea Învierii (Mc. 16, 5-7), se află la Parusie - Ziua Domnului (Apoc. 1, 10-11), când Fiul Omului îi va trimite pe îngerii Săi să anunţe judecata ultimă (Mt. 13, 41; 24, 31).

Viaţa fiecărui om este sub paza *„îngerilor lor din ceruri"* (Mt. 18, 10): săracul a fost dus de îngeri în sânul lui Avraam (Lc. 16, 22). *„Căci Domnul va porunci îngerilor Săi să te păzească pe tine în toate căile tale"* (Ps. 90, 11). De asemenea, naţiunile sunt sub protecţia lor (Deut. 32, 8). Îngerul, un mijlocitor între vii, intervine pentru îndreptarea păcătoşilor (Iov 33, 23-24). Îngerii sunt „solii care cutreieră pământul" în favoarea oamenilor (Zah. 1, 10-14), ei duc rugăciunile oamenilor înaintea Domnului (Tob. 12, 12). Îngerii se luptă împotriva diavolului (Iuda 9). La Liturghie, poporul cântă împreună cu ei imnul: Sfânt, Sfânt, Sfânt (imnul heruvic), iar la rugăciunea pentru morţi, se invocă *„Dumnezeul duhurilor şi a tot trupul"*. Ei sunt ocrotitorii Bisericilor (Apoc. 1, 20).

10. Îngerii Îl descoperă pe Dumnezeu atât cât voieşte El să Se lase cunoscut de oameni. Îngerii sunt luminaţi după treptele lor (cele nouă cete) şi au harul prin participare: *„Îngerii întrec pe oameni prin harul şi strălucirea aceasta şi prin unirea cu Dumnezeu. De aceea puterile înţelegătoare şi duhurile slujitoare sunt luminile cele de al doilea, slujitori ai luminii de sus şi, ca lumini de al doilea, răsfrângeri ale primei lumini. Îngerul este cea dintâi fire luminoasă după cea dintâi, răsfrângând-o pe aceea. Este lumina a doua, o iradiere sau o împărtăşire a celei dintâi lumini. Şi, mişcându-se în cerc, minţile îndumnezeite se unesc cu razele fără de început şi fără de sfârşit ale frumosului şi ale binelui"* (Grigorie Palama, *Concepte despre cunoştinţa naturală*, 77, „Filocalia", p. 477).

Au fost trimişi să slujească şi să fie stăpâniţi, pe când oamenii au fost rânduiţi nu numai să fie stăpâniţi, ci să şi stăpânească. Oamenii şi îngerii au acelaşi Creator, Domn şi Împărat. Acum este propriu îngerilor buni, atât după natura lor, cât şi prin libera lor alegere, să nu mai poată cădea, să nu se mai mişte de la bine la rău. Libertatea lor este, astfel, consolidată în bine, încât ei nu mai pot dori să facă ceva rău.

11. Biblia vorbeşte şi de spirite rele (demoni, draci, diavoli) care se opun voii lui Dumnezeu (Fac. 3, 1-5). Satana (duşman, adversar), conducătorul lor, ia chipul şarpelui şi devine ispititorul celor care poartă chipul lui Dumnezeu: Eva şi

Adam (Fac. 3, 1-15), Iov şi Iisus (Iov 1, 6; Mc. 1, 13), făcându-i să nu asculte de Dumnezeu. Acesta a fost la început creat cu o natură bună, dar a „căzut" din cer (Lc. 10, 18; Is. 14, 12), adică, a fost părăsit de Dumnezeu, pentru că *este „mincinos şi tatăl minciunii"* (In. 8, 44; 1 In. 3, 8), adică, lăsat în pornirea lui perversă, irevocabilă. Păcatul lor nu va fi iertat. Îngerii sunt nemuritori din cauza bunătăţii lor, dar diavolii rămân nemuritori în răutate, nu prin fiinţă, ci prin aplecare de bună voie spre rău. În viclenia lui, diavolul a răsturnat stăpânirea pe care omul o avea la început, dar Creatorul a împiedicat puterea răului să-l biruie pe om. Ei nu sunt stăpânii lumii: *„Demonii nu au nici stăpânire, nici putere contra cuiva, decât numai dacă li se îngăduie de Dumnezeu în scopul mântuirii, cum este cazul lui Iov şi după cum este scris în Evangheliii despre porci. Dar o dată ce Dumnezeu le îngăduie, au putere, se schimbă şi iau forma pe care o vor după fantezia lor.*

Nici îngerii lui Dumnezeu, nici demonii nu cunosc cele viitoare; cu toate acestea, prorocesc. Îngerii prorocesc pentru că Dumnezeu le revelează şi le porunceşte să proorocească. Pentru aceea se realizează toate câte spun ei. Dar şi demonii proorocesc: uneori pentru că văd cele ce se întâmplă, alteori prin conjunctură. Pentru aceea de multe ori mint şi nu trebuiesc crezuţi, chiar dacă, uneori, spun adevărul, în chipul în care am arătat. Ei cunosc şi Scripturile.

Toată răutatea şi patimile necurate au fost născocite de ei. Li s-a îngăduit să-l ispitească pe om, dar nu au putere să forţeze pe cineva. Căci noi avem facultatea de a primi ispita sau de a nu o primi. Pentru acest motiv s-a pregătit diavolului şi demonilor lui şi celor care îl urmează, focul nestins şi pedeapsa veşnică.

Dar trebuie să se ştie că ceea ce este moartea pentru oameni, aceea este căderea pentru îngeri. După cădere, ei nu mai au posibilitatea pocăinţei, după cum nu o au nici oamenii după moarte." (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, c.II, 4, p.50).

12. Cel care L-a trădat pe Iisus este numit diavol - **diabolos** - (In. 6, 70) pentru că a voit să-L separe de Dumnezeu. Biserica ştie exorcismele sau lepădările *(„Te lepezi de satana?")*, ca parte din ritualul de pregătire a celui care urmează să fie botezat. Deşi e spirit pur, diavolul e creatură, deci, limitat: *„Căci şi diavolul, pierzând cunoştinţa lui Dumnezeu prin nerecunoştinţă şi mândrie, a ajuns cu necesitate neştiutor. De aceea nu poate şti de la sine ce să facă, ci-L vede pe Dumnezeu ce face ca să ne mântuiască şi din aceasta învaţă viclenia şi se sileşte să facă cele asemănătoare, spre pierzania noastră. Deoarece Îl urăşte pe Dumnezeu şi nu poate să se războiască cu El, se războieşte cu noi, care suntem după chipul Lui, închipuindu-şi că prin aceasta Îl înfrânge pe Dumnezeu".* (Petru Damaschin, *Învăţături duhovniceşti*, I, „Filocalia" 5, p. 38).

Pronia divină

13. Pronia sau providenţa înseamnă purtare de grijă, preocupare (F.A. 24, 2). Lucrările multiple ale lui Dumnezeu, prin care se pogoară „în afară", se deosebesc de fiinţa Sa nedescoperită, una şi simplă, dar se deosebesc şi între ele. De pildă, creaţia se deosebeşte de preştiinţă, căci făpturile sensibile şi inteligibile nu există deodată cu preştiinţa divină. Ele au venit în existenţă „în urma Lui". Creaţia se deosebeşte şi de pronie, adică de modul în care Dumnezeu chiverniseşte, susţine şi conduce lumea spre scopul pentru care a fost creată. Prin pronia Sa, în cadrul iconomiei divine creatoare şi răscumpărătoare, Dumnezeu este pretutindeni de faţă şi totul se află în stăpânirea Sa, ca un cosmos: *„Pe toate le-a creat ca pe o podoabă, astfel ca, după legătura raţiunilor lor, să se poată numi pe drept cuvânt cosmos - frumuseţe"* (Grigorie Palama).

Prin pronie, Dumnezeu Se acomodează la orice situaţie umană, El, Care călăuzeşte, conduce şi judecă totul: *„Unde mă voi duce de la Duhul Tău"* (Ps. 138, 7-8). *„Cu palma Ta cuprinzi toate"*. Poartă de grijă şi chiverniseşte totul: *„Deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umple de bunătăţi..."* (Ps. 103, 29). *„Vedeţi, vedeţi, că Eu sunt Dumnezeu Care am plouat mană şi apă din piatră am izvorât, odinioară, în pustiu, pentru poporul Meu, numai cu dreapta şi cu puterea Mea"*.

14. Aspecte principale despre *providenţă*:

- *Pronia* se referă atât la legile generale ale creaţiei, cât şi la entităţile particulare şi la fiinţele individuale în care există aceste legi. Aceste legi sunt conduse către scopul pe care îl are lumea, viaţa veşnică. Altfel, *pronia* ar fi inutilă. Dumne-

zeu este cauza existenţei ca şi creator, cum şi scopul ei, ca *proniator* ;

- *Creatio continua*, adică universul şi orice formă de viaţă sunt create, deci, înzestrate cu sens şi cu demnitate. Numeroşi filozofi vorbesc de declinul şi de dispariţia inexorabilă a cosmosului, căci este dovedit că biosfera are o finalitate, un început şi un sfârşit. Ce înseamnă, atunci, eternitate, viaţă veşnică? Concluzia: existenţa umană este inutilă, lipsită de sens. Or, acest postulat nu este nici cert, nici verificabil, în mod ştiinţific. *Creatio continua* (noţiunea „continuum extensiv" se găseşte în filozofia lui A.N. Whitehead) arată, dimpotrivă, că universul este permanent susţinut de puterea de viaţă a lui Dumnezeu, Care prin fiinţa Sa Însăşi este *zoopion*, dătătorul şi transmiţătorul de viaţă;

- *Pronia* este nu numai suportul existenţei care dă orientarea creaţiei, ci şi un ajutor, *„palma lui Dumnezeu"* (Ps. 139, 5), forţa prin care Dumnezeu atrage fiinţele spre ţinta lor firească. *Pronia* ia forma unui dialog continuu, a unei sinergii libere. Fără a sili voia omului, Dumnezeu foloseşte legi, situaţii, lucruri şi le dirijează în mod liber;

- Omul este el însuşi un organ al *proniei („o cauză secundă")* deoarece, ca unul ce are demnitatea să supună pământul, poate folosi în mod liber legile creaţiei pentru a organiza viaţa sa şi a semenilor săi. Între cauza existenţei şi scopul acesteia, care depind de voinţa lui Dumnezeu, căci El este „Cel Ce lucrează în voi şi *ca să vreţi* şi ca să *lucraţi*" (Filip. 2, 13), omul se mişcă liber, chemat să fie împreună-lucrător cu Dumnezeu" (1 Cor. 3, 9; Col. 4, 11; I Tes. 3, 2). Astfel, el poate condiţiona viaţa sa de cea a semenilor, într-un mod pozitiv sau negativ;

- *Pronia* nu înseamnă pentru om fatalitate, adică lipsă de grijă sau de responsabilitate. *„Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei"* (Mt. 6, 33-34). Textul este împotriva unei stări de agitaţie în care omul nu mai poate discerne valorile fundamentale de lucrurile secundare şi nu se mai poate concentra asupra scopului pentru care a fost creat şi destinat: lumea viitoare. Psalmistul îşi pune încrederea deplină în *purtarea de grijă* a lui Dumnezeu: *„Deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umple de bunătăţi. Dar întorcându-Ţi Tu faţa Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor şi se vor sfârşi şi în ţărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului"* (Ps. 103, 29-31).

- *„Greşelile tuturor oamenilor sunt ca un pumn de nisip căzut în mare, în asemănare cu pronia şi cu mila lui Dumnezeu; şi, precum nu se înfundă un izvor ce curge îmbelşugat de un pumn de ţărână, aşa nu este biruită mila Făcătorului, de răutatea făpturilor"* („Filocalia", 10, 300).

15. Planul (iconomia, pedagogia) lui Dumnezeu cu creaţia Sa se vede în:

a) Colaborarea celor văzute cu cele nevăzute, astfel că nu există lumi sau realităţi separate: o lume cerească, absolută, imaterială, a ideilor şi o lume a materiei, a trupului, a oamenilor. Sinteza dintre lumea spiritului şi cea a materiei este chiar omul, care se află în intimitatea îngerilor;

b) Întoarcerea creaţiei la Creator, care se face tot prin Cuvântul creator, astfel ca să fie Dumnezeu în toate. Dumnezeu este în **pronia** Sa Domnul istoriei şi Mântuitorul lumii, dar lasă loc libertăţii omului să antreneze universul spre finalitatea lui providenţială. Nimeni nu este predestinat. Mântuirea nu este o *„necesitate"* sau o devenire naturală (**origenism**), ci, o întoarcere liberă la Tatăl, împreună cu Hristos Care a asumat umanitatea pentru eternitate;

c) Refuzul de a îndumnezei lumea creată şi de a adora ceva din creaţie. Idolatria: s-au închinat şi au slujit creaţiei în locul Creatorului, au preschimbat slava lui Dumnezeu veşnic cu chipul omului coruptibil, este păcat de moarte (Rom. 1, 23-25; Deut. 4, 26-29; Ier. 10, 14-15);

d) Theodiceea, doctrină care combate fatalitatea răului şi a păcatului originar în creaţie, în numele Providenţei divine - speranţa mântuirii. Nici umanitatea, nici creaţia cosmică nu se află în afara harului şi a iubirii lui Dumnezeu;

e) Ziua a opta (ziua Învierii, Duminica) deschide ciclul celor şapte zile (care reprezintă istoria lumii create, spre lumea creaţiei noi). Astfel, materia vie (bios) nu este nici biodegradabilă, nici reciclabilă. Ziua a opta este simbolul eternităţii întrucât şi creatura va fi eliberată din robia stricăciunii (Rom. 8, 21).

Cunoaşterea lui Dumnezeu

16. Cunoaşterea **teologică** este precedată, adesea, de cunoaşterea naturală-logică. Căci, cunoştinţa naturală s-a dăruit oamenilor ca har înainte de har, de aceea ea premerge credinţei. Cel care nu cunoaşte adevărul acesta, că Dumnezeu i-a dat raţiunea, nici nu poate crede cu adevărat (Mc. Ascetul). Totuşi, credinţa este aceea care sesizează adevărul şi-l găseşte numai prin Revelaţia Fiului lui Dumnezeu şi prin iluminarea Duhului Sfânt. Avraam s-a închinat celor trei tineri, spunând că se află în faţa lui Dumnezeu (Fac. 18, 2). Ucenicii L-au adorat pe Iisus când au văzut cum creaturile I se supun, recunoscând, astfel, îndumnezeirea Lui: *„Crezi că pot face aceasta ?... După credinţa voastră, fie vouă"* (Mt. 9, 28-30). *„Cred, Doamne, şi s-au închinat Lui"* (In. 9, 38). Prin urmare, drumul cunoaşterii teologice este de la credinţă - **fides - pistis** - la gnoză -**epignosis** (Efes. 4, 13): *„Noi am crezut şi am cunoscut că Tu eşti Sfântul lui Dumnezeu"* (In. 6, 9). Dar nici probele logice (cazul lui Toma), nici gnoza - unificarea (cazul misticilor) nu epuizează misterul credinţei.

17. La începutul Simbolului din anul 381, „Eu cred" (în original „Noi credem") exprimă declaraţia solemnă a creştinului că viaţa sa e dependentă de Dumnezeu, despre care dă mărturie Sfânta Scriptură. Prin credinţă, creştinul are o viziune sacră despre creaţie, despre istorie, despre lume. **Eu cred** are sensul de a merge cu Dumnezeu, de a fi în comuniune cu El, de a trăi conform cu poruncile Lui. Dreptul trăieşte **din** credinţă, din încrederea că se află într-o relaţie mântuitoare cu Dumnezeu. Avraam a avut o credinţă sinceră, care l-a mântuit (Fac. 15, 6). **Eu cred** e răspunsul personal şi liber la chemarea lui Iisus: *„Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie"* (Mc. 1, 15). Cu această credinţă, creştinii călăuziţi de învăţăturile propuse de Biserică pot identifica lumina adevărului, ca fii ai luminii (Lc. 16, 8).

18. Credinţa este o cunoştinţă ce nu se poate demonstra (Evr. 11, 1). Ea este o punte de legătură, o unire nemijlocită, mai presus de fire şi de înţelegere, a celui care crede cu Cel crezut. La capătul acestei punţi are loc revelaţia personală, autentică, a Celui crezut, prin pătrunderea (perihoreza) de negrăit a Acestuia în cel care crede. De aceea, credinţa poate avea mai multe nume:

- Împărăţia lui Dumnezeu, adică, împărtăşirea de daruri ce aparţin lumii viitoare. Astfel, se poate spune: *„Împărăţia lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru"* (Lc. 17, 21). Prin urmare, *„Credinţa este împărăţia lui Dumnezeu fără formă, iar împărăţia este credinţa care a primit în mod divin o formă"*.

- Asemănarea celor care se împărtăşesc cu Cel de Care se împărtăşesc sau identitatea actualizată prin îndumnezeire.

- Îndumnezeirea, adică întoarcerea finală a celor care cred la principiul lor propriu sau concentrarea şi sfârşitul timpurilor şi al veacurilor, odihnirea pururea mobilă a celor vrednici în jurul lui Dumnezeu, bucuria veşnică şi neînserată de Cel dorit.

Astfel, se poate spune că mântuirea sufletelor este *„capătul credinţei"* (1 Pt. 1, 9) (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 33, 59, „Filocalia" 3, pp. 118, 314-315).

19. Există o credinţă simplă prin care se acceptă ca adevărate şi vrednice de crezut învăţăturile biblice despre Dumnezeu, despre Iisus Hristos şi despre Duhul Sfânt. Există o credinţă din simţire prin care creştinul experiază adevărul cuvintelor lui Dumnezeu, producându-se o schimbare în cugetul său, prin arătarea slavei Celui Care stă dincolo de cuvinte. În faţa acestei credinţe, creaţia şi cuvintele Scripturii devin transparente, deschizându-se, astfel, perspectivele cunoaşterii fără sfârşit, care este, de fapt, obiectul contemplaţiei teologice. Această cunoaştere se compară cu a doua naştere în Duhul, credinţa devenind lumina şi sarea oamenilor (Nichita Stithatul, *Capete despre cunoştinţă*, I, pp. 30-31).

20. Desigur, cunoaşterea prin credinţă nu pretinde a fi o cunoaştere absolută. Nici teologia nu pretinde a fi o ştiinţă exactă, deoarece teologul nu-L posedă pe Dumnezeu ca obiect. Există două interpretări (sau „contemplaţii") ale realităţii: una recurge la investigarea empirică şi la explicarea ştiinţifică având ajutorul ştiinţelor exacte; alta recurge la contemplaţia prin credinţă, la perspectiva teologică, în lumina Revelaţiei care vine de sus. Credinţa în sens teologic face două operaţii: în primul rând, protejează misterul lui Dumnezeu şi al numelui Lui deci nu acceptă substituirea transcendenţei divine şi nici închinarea la creaţie în locul Creatorului (idolatria). Aceasta, în contradicţie cu cunoaşterea empirică. În al doilea rând,

protejează venirea lui Dumnezeu ca om la oameni, ca Stăpân al creației și ca Domn al istoriei, deci, respinge substituirea întrupării istorice a Creatorului, aceasta fiind în dezacord cu cunoașterea gnostică.

21. Epistemologia teologică, formulată de Sfântul Grigorie de Nyssa: adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este aceea de a nu fi cunoscut, acceptă abordarea apofatică a lui Dumnezeu, necunoscut după ființă, esență supraființială. De unde, întrebarea: Care este statutul „telogiei naturale" pentru teologia ortodoxă, care se folosește de calea apofatică (bazată pe revelație și pe limitele limbajului teologic)? Ce valoare are epistemologia filozofică și științifică, ce sens au noțiunile filozofice despre Dumnezeu: ultimul fundament al Ființei, cauza necauzată, rațiunea armonici cosmice? E posibil dialogul dintre teologie și filozofie? Credința și rațiunea pot fi surse ale cunoașterii teologice ?

22. Apologetica. Argumentele raționale și „credibilitatea" lor

„Nimic nu e mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu" (Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 7, „Filocalia" I, p. 336).

În tradiția ortodoxă, **apologetica** n-a cunoscut o prea mare dezvoltare ca disciplină teologică. Căci ea n-a admis **analogia entis** (analogia ființei), teză din filozofia lui Aristotel, reluată de Toma d'Aquino, după care despre ființă nu se vorbește într-un fel unic, ci, în mod divers, adică în proporția în care realitățile felurite participă la Ființa sau la Substanța primă. De asemenea, teologia ortodoxă n-a forțat rațiunea să devină din cauză secundară cauză primară, cu scopul de a demonstra „credibilitatea rațională" a revelației supranaturale. Este adevărat că Apologeții și Părinții Bisericii au folosit diverse argumente, în special: cel cosmologic (cauzalitatea creației) și cel teleologic (cauzalitatea finală). Sfântul Ioan Damaschin încearcă o „demonstrație silogistică" despre *„Dumnezeu unic și nu mai mulți"*, pornind de la postulatul că *„ființele perfecte nu pot fi mai multe"* (*Dogmatica* I, 5, 6, 7). Cum apologetica se rezumă la *„cugetarea asupra ființei lui Dumnezeu"*, la un discurs intelectual, ea nu solicită gândirea să intre într-un proces de convertire (**metanoia**) și nu trece la comuniunea și la adorarea lui Dumnezeu. Apologetica nu sesizează marele privilegiu al rațiunii umane: **metanoia**. În plus, apologetica nu poate controla argumentele și sofismele posibile (*„Cine Îl cunoaște pe Dumnezeu, cunoaște și natura Sa"*).

23. Care este funcția rațiunii ? Teologia ortodoxă a recunoscut însușirea cognitivă a rațiunii, dar n-a încurajat intelectualismul apologeticii, adică epuizarea rațiunii în găsirea unor dovezi despre existența lui Dumnezeu. În schimb, rațiunea poate să respingă obiecțiile celor care nu cred, arătând că adevărurile credinței nu se opun rațiunii umane, nu sunt absurde; deși ele depășesc cunoașterea intelectuală, sunt, totuși, „credibile", „acceptabile" pentru gândire. Dialectica poate, astfel, servi pentru a înfrunta logica ereziilor și, în general, sofismele. Pentru Clement Alexandrinul, filozofia este de ajutor celui care caută, în chip logic, adevărul. Ea e o cauză ajutătoare, secundară (teologia romano-catolică). Ea ajută la sesizarea adevărului, dar nu e o cauză unică: *„Unul este adevărul, dar multe sunt cele care contribuie la căutarea lui; găsirea adevărului, însă, o putem dobândi numai prin Fiul"* (*Stromata I*, XX, 97-101, pp. 69-70).

Teologia creștină a înfruntat multe filozofii și concepții cosmologice, ca de pildă: dualismul (care opune Dumnezeu și creația, aceasta în numele unui principiu rău, substanțial), panteismul (Dumnezeu Se identifică cu universul creat), materialismul antiteist (care limitează știința în materie). Unele erezii teologice au vorbit despre un Dumnezeu creat, un Duh creat, un har creat. Apologetica scolastică a încercat să formuleze argumente raționale despre existența lui Dumnezeu, dar rațiunea însăși poate să fie criticată (E. Kant, *Critica rațiunii pure*). Unul din argumente este acela că toate descoperirile științifice, folosind navete, sonde și microscoape interspațiale, toate cercetările psihologice, analizele sociologice, succesele biogenezei n-au modificat și nu au intensificat cu nimic realitatea în ea însăși, identică, universală, coerentă. Au modificat doar forma raportului omului cu creația, iar evoluția acestui raport nu este totdeauna pozitivă. Credința religioasă intervine, în mod particular, în descifrarea acestui raport: de subordonare-transcendent-imanent, de juxtapunere - har creat peste natură creată, de polarizare - principiul binelui și cel al răului.

Să mai adăugăm şi faptul că Fiinţa lui Dumnezeu nu se confundă cu raţiunea universului (nominalism). Esenţa ontologică (care nu constă în idei veşnice, paradigme ale creaturilor, ca la Platon) este fondul fiinţei. Raţiunea nu este ontologică. Ea este instrument de cunoaştere, poate să lege conceptele într-un sistem logic, poate să dea mărturie despre experienţe ale Fiinţei, dar ea nu uneşte realitatea. Apologetica are, deci, limitele raţiunii. Nici ştiinţa n-a schimbat lumea, n-a intensificat-o, n-a dus-o la plinire ontologică. Nici religia. Această schimbare nu se poate face fără Dumnezeu, fără Creator. Numai dacă Dumnezeu asumă creaţia, omul poate să participe la Fiinţa divină şi poate să-şi realizeze fiinţa sa creată. Această comuniune ontologică a lui Dumnezeu cu creaţia Sa are ca sursă şi ca paradigmă unirea perihoretică dintre firea divină şi cea umană în Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Întruparea face posibilă această ontologie de trecere de la ontologia Fiinţei lui Dumnezeu la umanitatea îndumnezeită, redând umanului chipul lui Dumnezeu, făcând din uman „casa pe care o zideşte Duhul" („arhitectura Duhului").

23. Cele mai cunoscute argumente privind existenţa lui Dumnezeu sunt:

- **Primul motor**, care iniţiază mişcarea, este cauza primară, care nu există dintr-o altă cauză, ci există prin ea, din care toate provin. Cine a pus în mişcare lumea la origine?

- **Contingenţa** sau **dependenţa lumii**, care înseamnă că existenţa ei nu e necesară, că nu are în ea cauza existenţei. Lumea este insuficientă în sine, nu-şi asigură propria fiinţă, poate să existe sau nu;

- Lumea are o **finalitate**, se mişcă spre un scop şi acesta se deduce din armonia, din frumuseţea şi din ordinea creaturii;

- **Universalitatea religiei** sau **credinţa universală** în Dumnezeu, care se găseşte la toate popoarele şi la toţi filozofii. Datorită acesteia religia a rezistat. Religia a admis idei universale care nu sunt infailibile: teoria că soarele se învârte în jurul pământului;

- **Tradiţionalismul** sau **fideismul**: necesitatea unei revelaţii primite prin comunitatea socială, despre Dumnezeu, despre nemurirea sufletului, lege morală obligatorie, revelaţie care ar fi sursa adevărurilor metafizice;

- **„Seminţele Logosului"**: noţiunea de Dumnezeu e afirmată, în ciuda idolatriei, de filozofii dinainte de Hristos, pe baza raţiunii. Cei care trăiesc potrivit Logosului sunt creştinii (Iustin, *Apologia I*, 46; 11, 13) dinainte de Hristos istoric;

- **Filozofia platonică**: ideea de Dumnezeu e născută în om, e dată ca element esenţial al conştiinţei. Influenţat de platonismul creştin, Grigorie de Nyssa spune că sufletul e imaginea lui Dumnezeu, de aceea cine se priveşte vede în sine imaginea divină. Contra panteismului şi ateismului, teologia a susţinut că ideea de Dumnezeu nu e înnăscută, ci doar capacitatea şi facultatea omului (chipul lui Dumnezeu) de a-L discerne pe Dumnezeu din lucrările Sale aparţin naturii Lui;

- **Argumentul ontologic**: (atribuit lui Anselm de Canterbury 1033-1109, „părintele scolasticii", care a scris *Proslogion*), după care Fiinţa n-ar putea să fie gândită dacă n-ar exista: noţiunea de perfecţiune implică existenţa, căci perfectul, dacă n-ar exista ar fi imperfect;

- **Misticii**: Dumnezeu e cunoscut prin experienţă internă, subiectivă, prin **unificare**. Misticii spun că argumentele raţionale n-au nici o valoare obiectivă, deoarece e vorba de necunoaşterea absolută a esenţei divine (Jacom Böhme). După Dionisie Areopagitul, mistica e un alt mod de cunoaştere, supranaturală, prin unire mai presus de inteligenţă;

- **Necunoaşterea absolută a lui Dumnezeu**: Dumnezeu e o monadă simplă nedeterminată, de aceea nu se ştie ce e, pentru că nu e ceva (*quid*) (John Scott Erigena). Fiinţa divină e o esenţă originară obscură (*ungrund*), nici cunoscută, nici apropiată.

24. Care este originea şi raţiunea creaţiei? Când şi cum a apărut omul? Opinii: **panteismul**: lumea creată se confundă cu Dumnezeu, evoluţia lumii înseamnă, de aceea, însăşi devenirea lui Dumnezeu; **emanaţionismul**: lumea este o emanaţie necesară a lui Dumnezeu; **dualismul**, **maniheismul**: în univers, există două principii eterne, lumină şi întuneric, între care există o luptă permanentă; **gnosticismul**: lumea materială este rea în sine, decăzută, inutilă; **deismul**: lumea e creată de Dumnezeu, dar abandonată în voia ei; **mate-**

rialismul: lumea n-are o origine transcendentă, ci e evoluţia materiei care preexistă din eternitate.

Creatio ex nihilo - nimic nu precede începutul - presupune o cosmologie diferită de cea a ştiinţei, care ţine de ordinea credinţei, şi nu de ordinea ştiinţei, după care cosmosul infinit este explicat numai prin cauzalitate.

25. Concluzie:

Creaţionismul biblic presupune ideea că pământul este singura planetă în care s-a realizat voinţa creatoare şi îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, omul fiind o creaţie specifică, unică pe pământ. Evoluţionismul crede că există o evoluţie naturală a cosmosului, pornind de la acel *Big Bang* iniţial şi până la specia umană conştientă de mediul in care s-a dezvoltat prin proprie energie, *sui generis*, fără intervenţia divină. Giordano Bruno († 1600) a fost condamnat şi pentru speculaţiile sale despre existenţa mai multor lumi locuite. Leibnitz susţine că nu e lume mai bună decât cea care există. Problema dacă există forme superioare de viaţă, mai evoluate, în alte galaxii, îi preocupă şi azi pe oamenii de ştiinţă şi pe filozofi. In stadiul actual al cercetărilor universului, nu se poate spune că acestea vor duce la descoperirea unei vieţi extraterestre. În caz afirmativ, aceasta nu înseamnă automat dispariţia credinţei. Dimpotrivă, omul se va apropia şi mai mult de Dumnezeu, constatând că puterea Lui se extinde la tot cosmosul, atât la „pământul oamenilor" (*oikumene*), cât şi la lumea mai presus de lume.

Comentariu

„Căci Scriptura ştie de o îndoită cunoştinţă a celor dumnezeieşti. Una e relativă şi constă numai în raţionament şi în înţelesuri, neavând simţirea experiată prin trăire a Celui cunoscut. Prin ea ne călăuzim în viaţa aceasta. Cealaltă e în sens propriu adevărată şi constă numai în experienţa trăită, fiind în afară de raţionament şi de înţelesuri şi procurând toată simţirea Celui cunoscut, prin participarea la El după har. Prin aceasta vom primi în viaţa viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare. Cunoştinţa relativă, cuprinsă în raţionament şi în înţelesuri, mişcă dorinţa spre cunoştinţa trăită prin participare. Iar cea trăită, care procură simţirea Celui cunoscut, prin participare şi prin experienţă, înlătură cunoştinţa cuprinsă în raţionament şi în înţelesuri.

Căci este cu neputinţă, zic înţelepţii, să existe deodată cu experienţa lui Dumnezeu, raţionamentul cu privire la El sau, deodată cu simţirea lui Dumnezeu, înţelegerea Lui. Fiindcă prin raţionamentul despre Dumnezeu înţeleg o cunoştinţă prin analogie, scoasă din contemplarea lucrurilor. Prin simţire, experienţa prin participare a bunurilor mai presus de fire. În sfârşit, prin înţelegere, cunoştinţa simplă şi unitară despre El, din lucruri" (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, „Filocalia" III, p. 329).

Bibliografie

- Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică*, Bucureşti: EIB, 1990, pp. 45-67;

- G. Dragas, *St. Basil the Great's Doctrine of Creation according to His Hexaemeron*, In **Church and Theology**, 3, (1982), pp. 1097-1132;

- I. Bria, *Dialectica cunoaşterii lui Dumnezeu*, in **Destinul Ortodoxiei**, pp. 260-270;

- Ioan Gh. Savin, *Apărarea credinţei. Tratat de apologetică*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996;

- Prof. Ioan Mihălcescu, *Apologetica*, Ed. a V-a, Editura Episcopiei, Roman, 1995;

- Nikos Matsoukas, *Introducere la gnoseologia teologică* (trad. Maricel Pop), Bucureşti, Editura Bizantină, 1997;

- Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia primelor secole creştine*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1995;

- *Fides et Ratio*. Scrisoare enciclică a papei Ioan Paul al II-lea, publicată la 15 octombrie, 1998, în atenţia episcopilor catolici, despre raportul dintre credinţă şi raţiune.

XII. Antropologia biblică, teologică

Ființa umană: o plăsmuire a iubirii lui Dumnezeu

1. Locul omului înaintea lui Dumnezeu! Antropologia este una din marile revelații ale Bibliei și ale creștinismului. Creat după chipul Creatorului Său, omul este chemat la viață ca stăpân nu numai al raiului, ci al lumii întregi, ce i s-a dăruit ca patria sa unică: *„Nu numai a cunoaște pe Dumnezeu cu adevărat, pe cât e cu putință, întrece fără asemănare filozofia elinilor, ci și numai a ști ce loc are omul înaintea lui Dumnezeu întrece toată înțelepciunea acelora. Căci singur omul dintre cele toate pământești și cerești a fost zidit după chipul Ziditorului, ca să privească spre El și să-L iubească și să fie cunoscătorul singur Aceluia, iar prin credința, prin închinarea și prin dragostea față de El, să-și păstreze frumusețea sa, iar toate celelalte câte le poartă pământul și cerul acesta, să le vadă mai prejos de sine și cu totul nepărtașe de minte. Aceasta nepulând-o vedea nicicum înțelepții elinilor, au necinstit firea noastră, n-au slujit lui Dumnezeu, ci au slujit făpturii în locul Făcătorului* (Rom. 1, 25)" (Grigorie Palama, *Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 26, în „Filocalia" vol.7, pp. 438-439).

2. *„Cât privește facerea omului, omenește este cu neputință de tâlcuit; de altfel, dumnezeiasca Scriptură a vorbit pe scurt de ea. În cuvintele pe care le-a spus Dumnezeu: «Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră» (Fac. 1, 26-27), dumnezeiasca Scriptură a arătat, mai întâi, vrednicia omului. Pe toate le-a făcut Dumnezeu cu Cuvântul, că pe toate le-a socotit secundare; numai facerea omului, operă veșnică, o socotește vrednică de mâinile Lui. Mai mult: Dumnezeu găsește că pentru facerea omului are nevoie de ajutor, că spune: «Să facem pe om după chip și asemănare». N-a spus altcuiva: «Să facem» decât Cuvântului Lui și Înțelepciunii Lui. L-a făcut pe om și l-a binecuvântat să se înmulțească și să umple pământul; i-a supus lui pământul, ca să-i fie toate cele de pe pământ sub mână și roabe; de la început, i-a poruncit să se hrănească din roadele pământului, ale semințelor, ale ierburilor, ale pomilor. În același timp, a poruncit ca și animalele să fie tovarășe omului la același fel de hrană, să mănânce și ele din semințele tuturor celor de pe pământ"* (Teofil al Antiohiei, *Către Autolic* II, 18).

3. *„Singur omul din toate cele văzute și cugetate a fost zidit muritor și nemuritor, văzut și nevăzut, sensibil și inteligibil, văzător al zidirii văzute, cunoscător al celei cugetate".* Modelat de *„mâinile lui Dumnezeu"* (Cuvântul și Duhul), este alcătuit din pământ (*„Din pământ ești și în pământ vei merge"*) în „ziua a șasea" și articulat prin suflu divin: *„Și a suflat în fața lui suflare de viață și a făcut omul ființă vie"* (Fac. 2, 7). Omul - *anthropos* (care înseamnă a privi în sus) e o sinteză a lumii spirituale și materiale, ființă imaginată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26-27), chemată să stea în comuniunea Lui și să devină „slava" Acestuia. Are demnitatea de persoană capabilă să cunoască și să iubească și care aspiră la perfecțiunea lui Dumnezeu, pe cât este cu putință firii umane.

4. Omul - **anthropos, homo** (Fac. 2, 18; Mt. 4, 19; 11, 8; Mc. 9, 31; Lc. 14, 30) - este o persoană compusă (I Tes. 5, 23) din trup - **soma, corpus** (Rom. 12, 4-5, materie neînsuflețită și suflet - **psychi, anima** (Mt. 10, 39; 20, 28; Mc. 8, 35) - element rațional nemuritor, creat și el de Dumnezeu (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cap. XII), dar prin însuflețire, nu din ființa însăși a Dumnezeirii (Fac. 2, 7). Spre deosebire de alte creaturi, **rațiunea** constituie facultatea proprie ființei umane. Trupul și sufletul, voite și create de Dumnezeu concomitent, formează o singură natură umană, fiind destinate să rămână împreună pentru veșnicie. *„Unii zic că sufletele există înaintea trupurilor, iar alții, din contră, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească de mijloc, cu Părinții noștri care nu afirmă nici preexistența sufletului sau a trupului, ci, mai degrabă, coexistența lor"* (Maxim, *Ambigua*, 112, trad. cit., p.279). Sufletul a primit existență în altă existență, nu în sine. Dar poate să existe în afară de cea în care și-a primit existența (I Pt. 3, 19), fiind nemuritor (Mt. 10, 28). În sine, sufletul este mai de preț decât orice în lume, de aceea el nu poate fi dat pentru nimic în schimb (Mt. 16, 26). El reprezintă viața, persoana (F.A. 2, 41), adâncul

persoanei (*„Întristat de moarte îmi este sufletul"* - Mt. 26, 38; In. 12, 27), organul de comuniune cu Dumnezeu, locul unde se decide răspunsul de credință (Lc. 8, 15). Persoana întreagă - trup și suflet - constituie templul Duhului Sfânt (I Cor. 6, 19-20). Ambele trebuie să fie păstrate curate până la Parusie (I Tes. 5, 23). Omul întreg a primit de la Dumnezeu duhul de viață făcător, prin care ține la un loc și face viu trupul material unit cu sufletul rațional: *„Măriți pe Dumnezeu în trupul* ***(soma)*** *vostru și în duhul* ***(pnevma)*** *vostru, care sunt ale lui Dumnezeu"* (I Cor. 6, 20). În alt loc, Pavel amintește de **duh**, **suflet** și **trup**, ca elemente componente ale ființei umane (I Tes. 5, 23).

5. Dumnezeu a creat **omul** - *anthropos, homo* - cu o umanitate identică, dar ca **bărbat** - *anir, vir* (Mt. 14, 21; F.A. 4, 4) și **femeie** - *ghyni, mulier* (Mt. 9, 20; Lc. 13, 11), fiecare cu identitatea și cu demnitatea sa personală: *„Dumnezeu a creat omul după chipul Său: după chipul lui Dumnezeu l-a creat: bărbat și femeie i-a făcut. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți»"* (Fac. 1, 27-28). Cartea **Facerii** arată că Dumnezeu n-a mai suflat în Eva ca în Adam, suflare de viață, ci a făcut partea pe care a luat-o din Adam, trupul întreg al femeii, trupul și sufletul, făcând deodată amândouă părțile omului: *„Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam. Și a zis Adam: «Iată, acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup»"* (Fac. 2, 22-24). Perechea bărbat-femeie, ca și împerecherea dintre sexe aparține constitutiv naturii umane create de Dumnezeu. Bărbatul și femeia au aceeași identitate biologică, ontologică, a ființei umane unice, dar, după constituția trupului, există între ei deosebirea sexelor, elemente procreatoare ale umanului. Procreația - unirea lor sexuală - este sursa generațiilor. În ce privește natura umană, femeia nu are o fire, iar bărbatul altă fire, adică, nu sunt incompleți sau jumătăți, ci, egali ca persoane, care se completează după sex. După distincția sexelor, zămislirea și nașterea (maternitatea) aparțin femeii (Eva = viață, Fac. 3, 20), paternitatea, bărbatului, adică au ceva din atributele lui Dumnezeu (cf. Is. 49, 15; Os. 11, 1). Deosebiți după specificitatea sexului, identici după natura umană, ei sunt egali din punct de vedere al însușirilor morale și al virtuților.

Femeia a fost zidită pentru bărbat și nu invers, deoarece Adam a fost creat întâi, apoi Eva (I Cor. 11, 8-9; I Tim. 2, 13-15). Totuși, *„nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, înaintea Domnului"*. Sunt creați unul pentru altul: *„Os din oasele mele și carne din carnea mea"* (Fac. 2, 23). Amândoi formează un trup și, astfel, transmit viața copiilor lor (Fac. 1, 28). Pavel compară raportul dintre bărbat și femeie cu relația dintre Hristos și Biserică, trupul Lui (Efes. 5, 22-33). În fine, Pavel anunță desființarea diferenței și discriminării dintre sexe: în Hristos toți sunt una, nu mai este nici bărbat, nici femeie (Gal. 3, 28).

„Frumusețea originară" (Kalos)

6. Chipul lui Dumnezeu în ființa umană. Pe temeiul revelației biblice (Fac. 1, 26), Biserica învață că Dumnezeu a creat ființa umană *„după chipul Său propriu"* (**kat 'eikona Theou**). Omul este ființa care reflectă chipul (**ikon, imago**) și slava (**doxa, gloria**) lui Dumnezeu, în asemănarea cea mai deplină cu El (cf. I Cor. 11, 7-8, Col. 3, 10). De aceea antropologia creștină are un **caracter teologic**, adică depinde de învățătura despre Dumnezeu. **Imago Dei** este o noțiune de mare bogăție de sensuri. În interpretarea teologici clasice, acesta se referă la însușirile naturale dăruite de Dumnezeu omului ca să rămână neschimbat în comuniunea de har cu El, cu alte cuvinte, la caracteristici ale umanului, care-l separă de celelalte ființe vii create.Unii Părinți îl identifică, cu „sufletul nemuritor", cu facultățile de a gândi și de a vorbi, de a stăpâni creația, pe care Creatorul a zidit-o ca pe un palat pentru om, cu puterea de a transforma lumea pe care omul-ființă religioasă-preot să o aducă precum o ofrandă lui Dumnezeu (cf. Nichita Stithatul, *Capete despre cunoștință*, 8, „Filocalia" vol. 6, p. 306). Teologia patristică, de inspirație filocalică, pune accent pe capacitatea creatoare, stăpânitoare și împărătească a ființei umane, pe libertatea ei care o apropie de starea îngerească: *„Precum Ziditorul tuturor a avut în Sine, înainte de a face toate din cele ce nu sunt, cunoștința, firile și rațiunile tuturor lucrurilor, ca un Împărat al veacurilor și ca un mai înainte știutor, așa l-a*

făcut şi pe omul plăsmuit după chipul Său, ca împărat al zidirii, să aibă raţiunile, firile şi cunoştinţa tuturor lucrurilor în sine" (Nichita Stithatul, *Capete despre cunoştinţă*, III, 10, „Filocalia" vol. 6, p. 307). **Imago Dei** este unicitatea personală proprie fiecărei fiinţe umane, destinată a fi îndumnezeită.

Cum creaţia omului înseamnă creaţia umanităţii (cf. Fac. 3), *imago Dei* se referă şi la comunitatea umană, în general, chemată să fie „slava" lui Dumnezeu, adică, prezenţa (**shekinah**) luminoasă a lui Dumnezeu în univers. *Imago Dei* este, deci prezenţa vie a lui Dumnezeu, locul, cortul, „cetatea sfântă", Noul Ierusalim în care locuieşte Dumnezeu (Apoc. 21). Omul şi creaţia vor deveni „un cer nou şi un pământ nou" (Apoc. 21, 1).

„Drept aceea, această suflare a lui Dumnezeu, suflată, cum s-a zis, în Adam, până ce a fost în el, nu puţină slavă şi strălucire de chip dumnezeiesc pricinuia celui părtaş de ea. Ca urmare, el se purta faţă de lucruri cu putere străvăzătoare şi proorocească şi era împreună creator cu Dumnezeu sau un al doilea dumnezeu, după har. Iar prin aceasta Îi făcea plăcere şi lui Dumnezeu, Făcătorul mai presus de înţelepciune al tuturor, cu vederile şi cu proorocirile prea strălucite ale lui". (Patriarhul Calist, *Capete despre rugăciune*, 16 „Filocalia", vol. 8, pp. 241-242).

7. *„Dumnezeu, voind să facă în chip prea înţelept pe om ca un înger pe pământ, ca o creatură cerească, după chipul şi asemănarea dumnezeiască, a aşezat în el, potrivit cu acesta, suflet înţelegător, în stare de cunoaştere a lui Dumnezeu. Şi, de aceea, zice: «Eu am zis, dumnezei sunteţi şi toţi fii ai Celui prea înalt»* (Ps. 81, 6) *prin har, ca nişte îngeri de a doua treaptă, care-L contemplă în tăcere pe Dumnezeu şi sunt înălţaţi spre El prin dragoste, în lumina duhovnicească. Dar omul pământesc nu se poate înălţa la starea îngerească, dacă nu s-a făcut în chip vădit duh ca îngerii"* (Patriarhul Calist, *Capete despre rugăciune*, 16, Filocalia, vol. 8, p. 334).

Astfel, prin rolul şi prin destinul său, în raport cu Dumnezeu şi în raport cu creaţia, omul îi întrece pe îngeri. În această stare, starea de origine, primordială, omul are o fire îndumnezeită, peste care s-a revărsat mult har, har care face parte din identitatea chipului şi nu e ceva adăugat naturii umane, omul contemplând slava lui Dumnezeu, într-o desfătare şi într-o bucurie cerească, necoruptă. Fiinţa umană se distinge prin acea **frumuseţe originară** obţinută prin participare (**metousia**) plenară la Dumnezeu. Mântuirea, descrisă ca naştere din nou sau înfiere, înseamnă a reface *„noblețea străveche"* (Nichita Stithatul), cinstea cea dintâi, vrednicia cea de demult, care se arată deja în Hristos înviat.

8. Omul este creat după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26): *„Oamenii sunt făcuţi după asemănarea lui Dumnezeu - kat omoiosin Theou - ad similitudinem Dei"* (Iacov 3, 9). Între *ikon-imago* şi *omoiosis-similitudo* există un raport dinamic. Dacă **chipul** se referă la interdependenţa şi la comuniunea conştientă a omului cu Dumnezeu, **asemănarea** înseamnă devenirea chipului, apropierea personală a sfinţeniei lui Dumnezeu, îndumnezeirea actualizată prin simbioza dintre har şi libertate, prin ascultare liberă. Dacă **chipul** este punctul de plecare al umanităţii în mişcarea liberă spre „pomul vieţii" sau împărăţia lui Dumnezeu, **asemănarea** îi dădea posibilitatea unei plenitudini ontologice. Adam a oprit acesta devenire potenţială a chipului spre asemănare prin neascultarea sa (simbolizată prin mâncarea din pomul cunoştinţei binelui şi răului). Şi astfel, „râvna spre Dumnezeu s-a întors prin Adam" spre cele contrare firii (Isaia Pustnicul, *Filocalia* 12, cuv. 2, p. 4). Starea ontologică de origine a fost ştirbită şi zdruncinată prin ieşirea lui Adam din comuniunea de viaţă cu Dumnezeu. Destinul său nu a fost realizat în raiul de la început: *„Căci n-ai zidit pe om spre pieire, ci spre paza poruncilor şi spre moştenirea vieţii celei veşnice"* (Slujba Maslului, *Molitfelnic*, p. 126).

„Numai omul, această vieţuitoare mintală şi raţională, este dintre toate «după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu». Tot omul se zice că este «după chipul lui Dumnezeu», pentru demnitatea minţii şi a sufletului, adică, pentru necuprinsul, nevăzutul, nemurirea şi libertatea voii, ca şi pentru însuşirea de stăpânitor, născător de prunci şi ziditor. Iar «după asemănare» este pentru raţiunea virtuţii şi a faptelor noastre care-L imită pe Dumnezeu şi poartă nume dumnezeiesc, adică, pentru dispoziţia filantropică faţă de cei din neamul omenesc, pentru îndurarea, mila şi dragostea aproapelui şi pentru compătimirea arătată altora. «Fiţi milostivi, zice Hristos Dumnezeul, precum şi Tatăl vostru cel ceresc milostiv este» (Lc. 6, 36). «După chipul» îl are orice om, căci Dumnezeu nu se căieşte de darurile Sale. Dar, «după asemăna-

rea» o au foarte puţini şi numai cei virtuoşi, sfinţii şi cei care-L imită pe Dumnezeu în bunătate, pe cât e cu putinţă oamenilor" (Ioan Damaschinul, *Despre virtuţi şi păcate*, „Filocalia" 4, p. 196).

9. De la început, învăţătura comună despre structura omului este că Dumnezeu „*Nu l-a făcut nici nemuritor, nici muritor, ci capabil şi de una şi de alta. Dacă omul înclina spre nemurire, păzind porunca lui Dumnezeu, avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemurirea şi avea să ajungă dumnezeu; şi, iarăşi, dacă se îndrepta spre faptele morţii, neascultând de Dumnezeu, el însuşi avea să fie pricina morţii sale, că Dumnezeu l-a făcut pe om liber, cu voinţa liberă. Aşadar, ceea ce omul nu şi-a agonisit sieşi din pricina nepurtării de grijă şi a neascultării, aceea îi dăruieşte Dumnezeu acum, prin milostivirea şi prin iubirea Sa de oameni, dacă omul ascultă de El. După cum omul prin neascultarea lui şi-a atras asupra lui moartea, tot aşa, cel care voieşte să asculte de voinţa lui Dumnezeu îşi poate agonisi viaţă veşnică. Dumnezeu a dat lege şi porunci sfinte, care-l pot mântui pe om, dacă le împlineşte şi, având parte de înviere, să moştenească nestricăciunea.*" (Teofil al Antiohiei, *Către Autolic* II, 27).

Adam este arhetipul persoanei umane, o fiinţă care „stăpâneşte, dar nu e stăpânită", adică, un subiect liber, conştient, responsabil. „*Cu acest cuvânt se dezleagă şi întrebarea pusă nouă de eretici: «Care din două? Adam a fost creat desăvârşit sau nedesăvârşit? Dacă a fost creat nedesăvârşit, cum este nedesăvârşit un lucru făcut de Dumnezeul cel desăvârşit şi, mai ales, omul? Dacă a fost creat desăvârşit, cum se face că a călcat poruncile?»*

Aceia să audă de la noi că Adam n-a fost desăvârşit în ce priveşte structura lui, ci în stare să-şi însuşească virtutea. Că este deosebire între a fi capabil de virtute şi a poseda virtutea. Dumnezeu, însă, vrea să ne mântuim pe temeiul propriei noastre hotărâri. Aşa este natura sufletului: să se mişte din proprie iniţiativă" (Clement Alexandrinul, *Stromata VI*, cap.XII, 96, 1).

10. În descrierea biblică a creaţiei, pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului se află în mijlocul raiului (Fac. 2, 9), în Eden, grădina şi „*pământul celor vii*" (Ps. 26, 19), locul în care nu a pătruns moartea. **Raiul, paradisul** este mediul divin prin care s-a făcut intrarea omului în viaţă. Acest **mediu de viaţă divină** de la început diferă de viaţa de după aceea. Căci „*pomul cunoştinţei binelui şi răului*" (Fac. 2, 17) ce reprezintă limita pe care omul trebuia să o respecte, adică dependenţa sa de **legile creaţiei** şi ale **moralei**, prin ascultare liberă, devine pricină de moarte, datorită atitudinii omului de a contesta voinţa lui Dumnezeu, de a nu avea încredere în iubirea şi în dreptatea care aparţin cuvântului Său. Răul intră în istoria umană prin neascultarea faţă de Dumnezeu (Rom. 5, 12-19). În mediul de viaţă divină de la origine, denumită „*starea de sfinţenie şi de dreptate originară*", omul nu trebuia să moară (Fac. 2, 17), nici să sufere (Fac. 3, 16). Liberi de pofta trupului, de pofta ochilor, de trufia vieţii (concupiscenţă), Adam şi Eva erau amândoi goi şi nu se ruşinau (Fac. 2, 25), într-o armonie perfectă. „*Pomul vieţii*", sădit în mijlocul raiului (Fac. 2, 9), înseamnă realizarea plenară a umanului.

Căderea - eşec al libertăţii naturale

11. „*Însumi m-am făcut idol*" (Canonul cel Mare, *Triod*, ed. 1974, p. 174). Ispitit de puterea răului (şarpele), omul a crezut că poate să devină „*ca Dumnezeu*", fără Dumnezeu şi a mâncat din „*pomul cunoştinţei binelui şi răului*" (Fac. 3, 11), simbol al separării naturii sale unice în două direcţii opuse: calea vieţii şi calea morţii. Într-adevăr, omul cel unul, fiinţă îndoită fiind, având trup şi suflet, la un moment dat, a ratat orientarea lui „naturală" către asemănare: „*Omul în cinste fiind, n-a priceput; s-a alăturat animalelor fără de minte şi s-a asemănat lor*" (Ps. 48, 21). Cu aceasta a schimbat vocaţia şi destinul său, acela de a stăpâni creaţia şi a-L slăvi pe Dumnezeu. Aceasta se numeşte **căderea** omului, adică eşecul de a realiza chemarea lui de origine, prin neascultarea personală faţă de Legea lui Dumnezeu (I In. 3, 4). Astfel a intrat păcatul în lume, care nu exista la creaţie. Desigur, omul n-are putere naturală să aducă în existenţă răul (după cum n-are putere naturală capabilă să realizeze îndumnezeirea). Păcatul este asumat ca un accident contra firii, acceptat însă, cu voia liberă.

Omul se arată în împreunarea personală a sufletului cu trupul. Trupul, fiinţa somatică, fără subiect personal, n-are suport, este un idol, o formă fără consistenţă. Sufletul raţional a fost împletit cu trupul care-şi are fiinţa din pământ. Omul, această

fiinţă mixtă, îndoită, este mai mult decât o entitate psiho-somatică. Acest plus constituie misterul fiinţei umane. Omul trebuia să se folosească de simţire şi să se bucure de cele sensibile, căci de aceea purta trup, dar, privind prin simţire frumuseţea făpturilor, trebuia să se înalţe spre cauza lor, să admire Creatorul. Având două căi pentru a se minuna de Creator, Adam s-a lipit de creaţie şi s-a minunat de ea, în loc să-L contemple pe Creator şi să se desfăteze de El cu uimire. „Creatura conştientă a pervertit prin aceasta raţiunea; a devenit sofistă" (D. Stăniloae, *Dogmatica I*, p. 483). Dumnezeu i-a îngăduit să consume din cele de care s-a îndrăgit, lăsându-l să trăiască prin simţire şi prin mici urme ale raţiunii. (Teodor al Edesei, *Cuvânt despre contemplaţie*, Filocalia, 6, pp. 243-244).

12. Deşi creat după chipul Ziditorului, prin suflare de viaţă, întrecându-i în multe privinţe pe îngeri, omul s-a depărtat în chip inconştient şi trist de scopul dumnezeiesc, consimţind să piardă stăpânirea asupra lumii şi libertatea: *„Îngerii au fost rânduiţi să slujească cu tărie Ziditorului şi au primit rostul să fie stăpâniţi. Nu au fost puşi, însă, să stăpânească peste cei de după ei, decât dacă sunt trimişi la aceasta de Cel Care ţine toate, satana a poftit însă să stăpânească cu mândrie împotriva hotărârii Ziditorului. De aceea, părăsindu-şi treapta sa împreună cu îngerii care s-au răzvrătit împreună cu el, e părăsit pe dreptate de Izvorul vieţii şi al luminii adevărate şi se scufundă în moarte şi în întunericul veşnic. Iar fiindcă omul a fost rânduit nu numai să fie stăpânit, ci şi să stăpânească peste toate cele de pe pământ, începătorul răului, pizmuindu-l, se foloseşte de toată unealta ca să-l răstoarne din stăpânire. Dar neavând puterea să-l silească, fiind împiedicat de Stăpânitorul tuturor, Care a zidit firea noastră cuvântătoare, liberă şi de sine stăpânitoare, îl îmbie cu viclenie cu sfatul care-l înlătură de la stăpânire. Astfel, îi înşală, mai bine zis, îi înduplecă pe oameni să nu ia în seamă şi să nu dea nici un preţ, ba chiar să nesocotească şi să se împotrivească şi să facă cele contrare poruncii şi sfatului dat de Cel preabun. Astfel, împărtăşindu-se de răzvrătirea aceluia, se împărtăşeşte şi de întunericul şi de moartea veşnică"* (Grigorie Palama, *Capete despre cunoştinţă naturală*, 44, Filocalia vol. 7, pp. 454-455).

Omul nu mai are vreun ascendent asupra creaţiei, iar satana devine stăpânul acestei lumi (Rom. 5, 12; I In. 5, 19). Mai mult, urmaşii săi, de o fiinţă cu el după firea umană, poartă consecinţele păcatului său, adică, o viaţă care duce la moarte. Umanitatea după Adam face această tragică experienţă: are dorinţa să facă binele, dar n-are puterea de a nu face răul: *„Ştiu că în mine, adică în trupul meu, nu locuieşte ce e bun. Că a vrea binele se află în mine, dar pe a face nu-l aflu; căci nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl săvârşesc"* (Rom. 7, 18-19).

13. *„Prin om a intrat păcatul în lume, iar prin păcat, moartea"*. Moartea înseamnă moartea trupului, adică, despărţirea sufletului de trup. Lăsând „hrana vieţii", omul a mâncat „hrana morţii", devenind, astfel, o fire amestecată, supusă corupţiei: *„După chipul şi asemănarea Ta l-ai plăsmuit din început pe om şi l-ai pus în rai să stăpânească făpturile Tale; dar din pizma diavolului fiind amăgit, s-a făcut părtaş mâncării, călcător poruncilor Tale făcându-se. Pentru aceasta l-ai osândit să se întoarcă iarăşi în pământul din care a fost luat şi să-şi ceară odihnă"*. Aceasta până la învierea trupurilor, odată cu venirea lui Hristos biruitor ca să inaugureze împărăţia Sa veşnică: *„despărţirea sufletului de trup este taină înfricoşătoare şi înspăimântătoare pentru toţi; căci sufletul se duce tânguindu-se, iar trupul se acoperă, fiind dat pământului. Pentru aceasta şi noi, cunoscând moartea trupului, să alergăm cu lacrimi la Mântuitorul, strigând: pomeneşte-ne şi pe noi când vei veni întru împărăţia Ta"*.

14. Păcatul este *întreg omul vechi* (Isaia Pustnicul, *Cuv.* 21, 2, Filocalia, 12, p. 153). În această situaţie, omul îşi dă seama că are nevoie să fie răscumpărat de Cel Care l-a creat. De fapt, umanitatea primise semne că Dumnezeu n-a părăsit-o definitiv: *„Nu până în sfârşit se va iuţi, nici în veac se va mânia. Nu după păcatele noastre a făcut nouă"* (Ps. 102). Face făgăduinţa unui mântuitor chiar de la început, a Cărui venire o pregăteşte în multe feluri şi chipuri, începând cu Avraam, părintele poporului Israel, din care va ieşi Mesia (Fac. 12, 3; 22, 15-18; Lc. 1, 55-73; Rom. 4; Gal. 3). **Istoria mântuirii**, care începe cu Avraam, cu Isaac şi cu Iacov, se împlineşte în Iisus Hristos, om ca oamenii în toate, afară de păcat (Evr. 4, 15), Care, nu numai că a restaurat fiinţa umană în starea cea veche din rai, ci i-a dat arvuna stării viitoare, în Împărăţia lui Dumnezeu, ca plinătate a Duhului Sfânt.

Păcatul nu este o „patimă" a firii umane

15. În legătură cu originea, cu natura şi cu consecinţele păcatului de la originea fiinţei umane, s-au exprimat **păreri diferite**, **similare** sau **opuse**:

- Căderea (**ptosis**, **ruina**, cf. Mt. 7, 27; Lc. 2, 34), greşeala de origine (**paraptoma**, **delictum**), păcatul strămoşesc (**propatorikon amártima**) s-au tradus invariabil: păcat (Rom. 4, 25), greşeală (Rom. 5, 15, 17, 18), fărădelege (Col. 2, 13). Prin cădere, trupul, întreaga natură (**ktisis**) au fost supuse corupţiei, stricăciunii (**phthorá**, **corruptio**, cf. Rom. 8, 21; I Cor. 15, 42; Gal. 6, 8; II Pt. 2, 12), pe care o dă pofta din lume (**concupiscentia**, cf. I Pt. 1, 4).

- Hristos S-a dat pentru păcatele noastre (**paraptomata**, **delicta**) şi a înviat pentru dreptate (**dikaiosyni**, **iustificatio**, cf. Rom. 4, 25). De aceea, precum păcatul a dominat prin moarte (**thanatos**, **mors**), tot aşa şi harul (**haris**, **gratia**) va stăpâni prin dreptate (**dikaiosyni**, **Iustitia**, Rom. 5, 21), căci acolo unde s-a înmulţit păcatul acolo a prisosit harul (Rom. 5, 20): Sfârşitul (**telos**) păcatului este moartea (**thanatos**), iar capătul ascultării lui Hristos este viaţa veşnică (Rom. 6, 21, 22).

- În general, teologia patristică are o înţelegere realistă a fiinţei umane, înainte şi după cădere. După cădere, purtând chipul lui Dumnezeu, slăbit, întunecat, bolnav, omul nu mai poate să rămână în mod liber în cele ale firii de origine, ci înclină spre cele contra firii. El nu mai ştie cum a fost creat în lume şi nici nu mai are o judecată dreaptă despre cele ce există în jurul lui.

- Dar, cu toate că a pierdut „harul divin nemuritor", persoana umană rămâne responsabilă de viaţa sa - dovadă fiind drepţii din Vechiul Testament - şi are conştiinţa că este subiectul unui plan de răscumpărare şi de eliberare în care S-a angajat Dumnezeu Însuşi: *„Duşmănie voi pune între tine şi femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei; acesta îi va zdrobi capul, iar tu îi vei înţepa călcâiul"* (Fac. 3, 15). Istoria şi existenţa omului sunt preluate, astfel, într-o pedagogie divină, care arată nu numai filantropia lui Dumnezeu, ci şi **pricina** pentru care Dumnezeu a adăugat sfârşitul prin moarte, după porţia de viaţă, care este dată fiecăruia. Astfel, începe istoria mântuirii: *„Astfel a arătat că ne educă cu mila, mai bine zis, a rânduit educarea noastră prin dreptate, ca să nu deznădăjduim cu desăvârşire. Prin aceasta ne-a dat vreme de pocăinţă şi de a ne face bineplăcuţi Lui printr-o vieţuire pentru care ne lasă să existăm. A mângâiat, apoi, tristeţea morţii cu naşterile necontenite. A înmulţit neamul prin urmaşi, ca mulţimea celor care se nasc să întreacă într-o mare măsură numărul celor care mor. În locul unui Adam, ajuns necăjit şi sărman prin frumuseţea unui pom sensibil, i-a arătat pe mulţi îmbogăţiţi în chip fericit din cele supuse simţurilor, cu cunoştinţa de Dumnezeu, prin virtute şi prin bunăvoinţă dumnezeiască. Martori sunt Set, Enos, Enoch, Noe, Melchisedec şi Avraam şi toţi cei care dintre ei, dinainte de ei şi de după ei s-au dovedit ca ei, sau aproape de ei. Dar, fiindcă oricât de mari şi de mulţi au fost aceştia, nici unul n-a vieţuit cu desăvârşire fără de păcat, ca să poată birui înfrângerea aceea a protopărinţilor şi să vindece rana rădăcinii neamului şi să fie tuturor celor de după aceea sfinţenie, spre binecuvântare şi spre redobândirea vieţii, lucru pe care l-a văzut El de mai înainte, a ales în cursul timpului neamurile şi seminţiile din care să ridice tulpina prealăudată (Numeri 17, 23), din care să răsară floarea prin care avea să se înfăptuiască iconomia mântuitoare a întregului neam omenesc"* (Grigorie Palama, *Capete despre cunoaştere*, 53, „Filocalia", vol. 7, pp. 461-462).

- Fiinţa umană nu pierde chipul lui Dumnezeu, dar acest chip este şters şi deformat, ca o oglindă întinată de noroi. Păcatul l-a antrenat într-o existenţă nu numai contra lui Dumnezeu, ci şi contra naturii sale: suferinţă, boli, catastrofe, moarte. Prin păcat a creat dezordine şi în relaţiile sale cu trupul său şi cu creaţia, asupra căreia nu mai are nici o putere. Pe de o parte, păcatul e o ofensă adusă lui Dumnezeu, de aceea numai Dumnezeu poate să-l ierte: *„Curăţeşte păcatele noastre"* (Ps. 78, 1). Pe de alta, e şi o transformare violentă impusă naturii şi relaţiilor umane.

16. După **Facere**, la originea căderii se află doi factori: diavolul, simbolizat de şarpe (Apoc. 12, 9), cel dintâi păcătos (I In. 3, 8), omorâtorul de oameni (In. 8, 44) şi libertatea omului. Păcatul, care începe în istorie cu Lucifer şi cu îngerii lui, săvârşit de voinţa omului, prin amăgirea Evei (II Cor. 11, 3), nu este congenital omului. După Apostolul Pavel, în textul clasic din Romani 5, 15-20, păcatul de origine (adamic, strămoşesc) este un act de neascultare, un abuz de libertate al omului faţă de Dumnezeu, care atrage ruperea comuniunii cu Creatorul şi osânda morţii. Dumnezeu a creat

omul cu voie liberă, ca să păzească ceea ce îi aparține prin fire, în mod responsabil. Omul s-a despărțit pe sine de Dumnezeu, în mod liber, nu urmând cele ale firii, ci cele ale voinței. Omul a ajuns, astfel, muritor prin aplecare liberă spre rău. Liber este omul care nu slujește păcatului. Păcatul este și o contrazicere liberă a firii.

17. Căderea are diverse nume: închiderea raiului (Fac. 3, 24), moartea în păcat (In. 8, 24), idolatria (Mt. 6, 24; Rom. 1, 25), nume care arată o totală inversare a relației dintre Dumnezeu și om: „*Cum ne-am dat stricăciunii noi, cei care, precum s-a scris, purtam chip nestricăcios. Și cum, primind prin suflare dumnezeiască suflet nemuritor, am devenit fire amestecată? Și cum am călcat poruncile lui Dumnezeu? Cum, lăsând hrana vieții, am mâncat mâncare amară și aducătoare de moarte? Cum ne-am înșelat, lipsindu-ne de viața cea dumnezeiască?*"

18. Consecințele căderii sunt grave:

- Interdicția de a gusta din „pomul vieții" și excluderea din rai (Fac. 3, 22-24) înseamnă că protopărinții omului au pierdut starea de har și de sfințenie, proprie chipului de origine, astfel încât participarea la viața divină este întreruptă. „*Căci toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu*" (Rom. 3, 23), iar „*plata păcatului este moartea*" (Rom. 6, 23). *El n-a zis către Adam: «Întoarce-te de unde ai fost luat», ci: «pământ ești și în pământ te vei întoarce». Cei care ascultă cu pricepere pot vedea și în aceste cuvinte că Dumnezeu n-a făcut moartea sufletului, nici a trupului. Căci n-a zis nici mai înainte, poruncind: «muriți în ziua în care veți mânca!», ci «veți muri în ziua în care veți mânca». Nici acum n-a zis: «întoarce-te în pământ!», ci «te vei întoarce», prevestind și îngăduind ceea ce avea să se întâmple și neîmpiedicând, din pricina dreptății*". (Grigorie Palama, *Capete despre cunoștința naturală*, 51, „Filocalia" vol. 7, p. 461).

- Prin neascultarea unui om, Adam, toți oamenii au devenit „*păcătoși*" (Rom. 5, 19) sau, după expresia Apostolului Pavel, până la Hristos toți oamenii erau, după fire, „*fiii mâniei- filii irae*" (Efes.2, 3), ceea ce înseamnă că fiecare individ este marcat de păcatul de la origine. Starea de păcat se transmite firii umane, care se individualizează în fiecare persoană, voința și lucrarea firii conlucrând în voința și în actul lui Adam. „*Moartea a împărățit de la Adam până la Moise și peste cei care nu au păcătuit, prin asemănarea greșelii lui Adam, care este chip al Celui Ce avea să vină*" (Rom. 5, 14). Astfel, consecințele neascultării primului om sunt proprii tuturor descendenților săi. Păcatul lui Adam stă la originea căderii umanității, dar după aceea, fiecare păcătuiește și individual, personal. Iar consecința tragică a păcatului lui Adam este coruptibilitatea firii, care duce la moartea fizică, nu vina moștenită în sens moral sau juridic.

Practica Botezului copiilor este bazată pe faptul că păcatul, deși era străin de natura umană creată după chipul lui Dumnezeu, odată ce s-a furișat în această natură prin căderea primului Adam, fiecare îl primește în firea sa prin naștere trupească. Așadar, sunt muritori și pruncii care nu au vreun păcat personal.

19. Doctrina creștină comună este că, prin neascultarea primului om, păcatul a intrat în lume (Rom.5, 19), astfel că „*moartea a trecut în toți oamenii pentru că toți au păcătuit*" (Rom.5, 12). Aceasta înseamnă pierderea slavei lui Dumnezeu, a stării de îndumnezeire de la început: „*De vreme ce toți au păcătuit, sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu*" (Rom. 3, 23). Păcatul adamic personal are o consecință universală: „*Și a căutat Domnul Dumnezeu spre pământ și iată era stricat, căci tot trupul se abătuse de la calea sa pe pământ*" (Fac. 6, 12); „*I-a părut rău și S-a căit Dumnezeu că a făcut om pe pământ*" (Fac. 6, 5). Păcatul lui Adam este deci colportat cu firea umană actuală și, din cauza acestei umanități unice, păcatul este o experiență actuală a tuturor: „*Căci iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea*" (Ps. 50, 6). „*Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este în noi*" (I In. 1, 8). Biserica botează copiii, deși n-au păcate personale, spre iertarea păcatelor. În rugăciunea Tatăl nostru, toți creștinii se roagă: „*Iartă-ne nouă greșelile (amartiai - peccata) noastre*" (Lc. 11, 4). Astfel, Adam a comis un păcat personal ce a afectat natura umană, care va fi transmisă rănită, fără slava de la început.

20. Alte explicații au fost date: În Adam, care reprezintă umanitatea, toți urmașii lui au păcătuit, de aceea păcatul originar este propriu fiecăruia și se transmite o dată cu natura umană, ca vină ereditară, desigur nu prin imitare, ci prin propagare (Conciliul din Trident, 1545). Păcatul moștenit ar fi deci un păcat „*contractat*", nu comis, o stare, nu

un act, o afectare a naturii, nu o greşeală personală. Consecinţa: privarea omului de *„sfinţenia şi dreptatea originară"*. Dar natura nu e cu totul coruptă, ci rănită şi înclinată spre păcat. Botezul şterge păcatul originar şi converteşte omul la Dumnezeu, dar consecinţele pentru natura, slăbită şi înclinată spre păcat, persistă, susţin catolicii. Pentru Fericitul Augustin, vina moştenită stă pe ideea că împreunarea sexuală este contaminată de patimă („ardere"), de concupiscenţă, de aceea implică răspundere individuală.

Reformatorii protestanţi au preferat doctrina după care, prin păcatul originar, omul este pervertit radical, iar libertatea acestuia este anulată. Păcatul moştenit de fiecare este identificat cu răul care rămâne neşters de Botez. În Iisus Hristos, omul este repus în starea de dreptate originară, justificat în faţa lui Dumnezeu, dar nu restaurat ca o nouă creaţie. Omul nou rămâne, în acelaşi timp, **drept şi păcătos.**

21. Pelagiu, pe care Augustin îl dezice, susţinea că omul, prin voinţa sa naturală, liberă, fără ajutorul necesar al harului, poate să ducă o viaţă morală dreaptă. Păcatul lui Adam ar fi doar un exemplu rău. Mulţi reduc păcatul la o slăbiciune psihologică, la un defect de educaţie morală, consecinţa unei structuri sociale nedrepte.

Unii spun că Dumnezeu nu l-a împiedicat pe om să cadă în păcat, deoarece fiinţa umană fusese destinată unui scop mai înalt după păcat, ceea ce înseamnă că omul are un mai mare profit acum, potrivit logicii: *„Acolo unde păcatul s-a înmulţit, harul a prisosit"* (Rom. 5, 20). *„O fericită greşeală care a meritat un astfel de Răscumpărător"* (Papa Leon cel Mare). Or, fiinţa umană n-a fost creată cu păcatul în natura ei. Dumnezeu n-a creat un alt dumnezeu, dar nici o fiinţă muritoare prin firea ei. Dumnezeu a creat omul ca pe o fiinţă raţională, liberă, de sine stăpânitoare. El n-a distrus libertatea persoanei, datorită căreia Adam era capabil şi de bine şi de rău. Adam a înclinat-o spre rău, deşi Dumnezeu n-a creat răul şi l-a împiedicat să apară. Apoi, Dumnezeu a îngăduit moartea, adică desfacerea provizorie a trupului de suflet, ca să arate limitele păcatului. Şi aceasta nu din mânie, ci din bunătatea Sa, anume pentru ca răul să nu devină nemuritor. În acest sens, izgonirea din rai este o „binefacere", deoarece omul va fi rechemat în rai, pe care Dumnezeu nu l-a blestemat, aşa cum a blestemat pământul.

Comentariu

„În ziua când Adam a căzut, Dumnezeu a plâns, şi întreaga creaţie" (după Macarie Egipteanul, *Omilia XXX*, 7-8):

„În momentul când a căzut Adam şi a murit faţă de Dumnezeu, l-a plâns pe el Creatorul Său, îngerii, toate Puterile, cerurile, pământul. Toate creaturile au plâns pentru moartea şi căderea lui (Adam), pentru că-l vedeau pe acela care le fusese dat ca împărat, făcându-se rob al puterii potrivnice şi viclene. Cu întuneric s-a îmbrăcat sufletul său, cu întuneric amar şi rău şi a căzut sub stăpânirea întunericului. El era acel om care a fost acoperit de răni de către tâlhari şi lăsat pe jumătate mort, pe când cobora din Ierusalim la Ierihon.

Lazăr, de asemenea, pe care Domnul l-a înviat din morţi, pe când (deja) răspândea miros urât, încât nimeni nu se putea apropia de mormânt (In. 11, 39), *era simbolul lui Adam, al cărui suflet răspândea mult miros urât şi era plin de negreală şi de întuneric. Dar tu, când ai auzit (vorbindu-se) despre Adam, despre (călătorul) rănit şi despre Lazăr, să nu laşi mintea ta să treacă cu uşurinţă (peste acestea), ci adună-ţi gândurile şi gândeşte-te că şi tu porţi în sufletul tău aceleaşi răni, acelaşi miros urât şi acelaşi întuneric; că noi toţi suntem fii ai acelui (om şi) neam întunecat şi că suntem părtaşi (cu el) la acel miros urât. Necazul pe care l-a suferit acela, îl suferim noi toţi ca unii ce suntem cu toţii din sământa lui Adam. Această suferinţă care a venit peste noi este întocmai cu ce a spus Isaia: «(Din creştet până în tălpile picioarelor nu-i nici un loc sănătos); totul este numai plăgi, vânătăi şi răni pline de puroi, necurăţate, nemuiate cu untdelemn şi nelegate»* (Is. 1, 6). *Rana cu care am fost răniţi este nevindecabilă şi numai Dumnezeu poate s-o vindece. De aceea a şi venit în persoană, pentru că nimeni (şi nimic) din cele de demult - nici legea, nici Profeţii - n-au putut s-o vindece. Numai El, venind, a vindecat acea rană nevindecabilă a sufletului"*.

22. Alte aspecte ale antropologiei creştine sunt:

- Există o unitate a umanităţii, căci dintr-unul este generată (Fac. 1, 26). Şi, după cum noi purtăm chipul lui Adam cel dintâi, omul pământesc, tot aşa vom purta şi chipul ultimului Adam, omul

ceresc, care zice: „*Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă*" (Apoc. 22, 13).

- Care e cauza căderii, a răului moral? Ţinând seama de legătura profundă dintre Dumnezeu şi om, de planul lui Dumnezeu pentru om, „*taina fărădelegii*" (II Tes. 2, 7) se poate explica prin „*taina evlaviei*" (I Tim. 3, 16), adică, apariţia şi extinderea păcatului a scos în evidenţă revărsarea şi abundenţa harului. De fapt, cine a cunoscut binele a cunoscut şi răul din care s-a ridicat. După cum Adam, care se opune şi refuză iubirea lui Dumnezeu, a condus la apariţia păcatului, tot aşa Hristos, prin ascultarea Sa până la moarte pe cruce (Fil. 2, 8), va aduce împăcarea (cf. Rom. 5, 11-21). El este Cel Care anunţă că toţi oamenii au nevoie de mântuire, pe care au primit-o în dar graţie Lui. Hristos înviat Îl va trimite pe Duhul Său să vădească lumea de păcat (In. 16, 8).

- După doctrina catolică, femeia din Protoevanghelie (Fac. 3, 15: vestirea unui Mesia răscumpărător) este Maria, Noua Evă, de aceea aceasta a beneficiat, într-un mod personal şi unic, de biruinţa asupra păcatului, fiind ferită de pata păcatului strămoşesc, chiar de la naştere, printr-un har special, care a păzit-o şi de păcate personale în timpul vieţii (*Catehism catolic*, nr. 490-491).

- „*Păcatul lumii*" - **amartia tou kosmou, peccatum mundi** - (In. 1, 29), starea de cădere a lumii, face ca diavolul să aibă o oarecare dominaţie asupra omului şi asupra societăţii: „*Lumea întreagă zace sub puterea răului*" (I In. 5, 19). Păcatul are repercusiuni asupra vieţii morale, asupra educaţiei, asupra sănătăţii. Omul are însă responsabilitatea faptelor sale: „*Căci nu ne schimbăm, nici nu ne mutăm din firea în care am fost zidiţi, ci, fiind zidiţi buni de Dumnezeu (căci Dumnezeu nu a făcut răul) şi rămânând neschimbaţi prin firea şi prin natura în care am fost zidiţi, cele ce le alegem şi le voim prin socotinţă de bunăvoie, pe acelea le facem, fie bune, fie rele*" (Sf. Simeon - *Capete teologice* 90, „Filocalia" 6, p. 92).

23. Omul este „preotul" creaţiei, conştient că în şi prin el se regăseşte şi se întoarce creaţia la Creator: „*Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înţelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu. Nu ea îi dă ultimele răspunsuri la întrebările ce i le pun existenţa şi ultimele satisfaceri. El trebuie să depăşească lumea şi ea îl ajută la aceasta prin relativitatea ei. Dar numai el trăieşte întrebările şi simte nevoia depăşirii ei. Lumea pune, dar nu-şi pune întrebări. Ea este obiect finit, nu subiect însetat de infinit*". Sau: „*Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părţile cosmosului sunt părţi ale omului. Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosmos sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă o unitate deplină şi un sens deplin tuturor părţilor creaţiei. Părţile creaţiei sunt umane şi sunt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părţile creaţiei şi adaptat ei, ci toate părţile creaţiei sunt încadrate în om şi adaptate lui. Creaţia devine un cosmos în om întrucât e unificată şi umanizată deplin în el*" (D. Stăniloae, Note la *Ambigua*, p. 262).

Recapitulare

• Omul este creat prin Cuvântul lui Dumnezeu şi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ca o fiinţă perfectă, din trup pământesc şi din suflet ceresc. Trupul muritor n-a avut existenţă de la sine, ci viaţa lui depinde de lucrarea Creatorului. E un subiect personal care stă în relaţie cu Dumnezeu şi care ştie, din intimitatea personală cu Dumnezeu, de marele proiect al Genezei, de care face dependente vocaţia şi misiunea lui. Demnitatea lui constă în aceea că e creat să slujească lui Dumnezeu, nu ca să domine pământul, ci să-l păstreze şi să-l lucreze (Fac. 2, 15).

• Auzindu-l pe diavol zicând: „*Veţi fi ca Dumnezeu*" (Fac. 3, 5), omul calcă limitele morale impuse fiinţei şi voinţei sale („*pomul cunoştinţei binelui şi răului*") şi, astfel, schimbă raportul său cu Dumnezeu, dar şi cu creaţia. Astfel, **a intrat** păcatul în lume. Răul nu e creat de Dumnezeu şi nici nu s-a impus omului cu forţa. Omul a dispus de libertatea voinţei şi, cu consimţământul lui, răul are o anumită putere spirituală asupra sa. Prin păcat, chipul omului a fost atins grav de o boală nevindecabilă. Sufletul s-a îmbrăcat în „*tunici de piele*", simbolul păcatului, ceva străin de firea sa de origine.

• „*Viaţa este unirea şi legătura minţii cu sufletul şi cu trupul, iar moartea nu este pierderea celor împreunate, ci stingerea cunoştinţei lor. Căci pentru Dumnezeu toate se păstrează şi după desfacere*" (Antonie cel Mare, *Viaţa Morală* 93, „Filocalia" 1, p. 21).

• Misterul ființei umane, al primului Adam, este dezvăluit de Iisus Hristos, Noul Adam. Adam este așa de rănit, încât nimeni până la Hristos n-a putut să-l vindece (cazul femeii cu scurgere de sânge - Mc. 5, 25). Omul, prin cădere, este în starea călătorului rănit: dezbrăcat, rănit, abandonat pe jumătate mort (Lc. 10, 30). Adam are altă față, e învăluit de ceva ce nu-i aparține. De aceea, innoirea lui începe cu „dezbrăcarea": „*Dezbrăcați-vă de omul cel vechi*" (Efes. 4, 22).

• Păcatul n-a distrus umanul în esența lui. Pe fața lui Moise s-a văzut slava cea de la început a lui Adam. Chipul lui Moise este asemănător cu chipul creat de mâinile lui Dumnezeu. Este slava cu care încă de aici sunt îmbrăcate sufletele sfinților, este modelul trupurilor slăvite la înviere. Diavolul află acum că trupul va fi restaurat: „*De la Adam până la Moise moartea a domnit*" (Rom. 5, 14).

• Omul trebuie să fie conștient de dimensiunea sacră a ființei și a existenței sale, de măreția viziunii pe care o poartă cu sine. Din cauză că redă istoric chipul lui Dumnezeu și că revelează lumii planul pe care Dumnezeu îl are cu ea, forțele răului ispitesc libertatea și demnitatea omului. Omul trebuie să devină responsabil de propria sa vocație. De aici, angajarea totală a persoanei în etică și în spiritualitate, în sensul de **urmarea** lui Hristos, ca, astfel, să transforme lumea într-o „cetate sfântă".

• Omul nu este o simplă entitate biologică, o construcție culturală, un produs social, ci o operă simbolică, hristoforă, întrucât Hristos a venit nu numai *pentru noi*, ci și *în noi*.

Comentariu: „Omul ființă religioasă"

Istoria religiilor, după Mircea Eliade, arată că omul este într-o continuă căutare și aspirație existențială către Dumnezeu, pe care și-a exprimat-o în diverse forme: cult, rugăciuni, sacrificii. Pavel, către atenienii care adorau un „Dumnezeu" pe Care nu-L cunoșteau, vorbește de un Dumnezeu - Creatorul cerului și al pământului, invizibil, Care a făcut să locuiască pe pământ neamul omenesc, ieșit dintr-unul singur, pentru ca oamenii să-L caute (*quaerere*) pe Dumnezeu și să-L găsească, deși El nu e departe de fiecare dintre noi. *Căci în El avem viață, mișcare și ființă...* (F.A. 17, 23, 26-28).

Omul creat după chipul lui Dumnezeu are vocația și capacitatea să-L cunoască și să-L iubească. Este o ființă religioasă, care își găsește fericirea în lauda lui Dumnezeu: „*Să se veselească inima celor ce caută pe Domnul*" (Ps. 104, 4). În inima omului, această căutare și dorință de adorare aparține lui Dumnezeu, Care-l incită continuu: „*Tu ne-ai făcut pentru Tine și inima noastră este neliniștită până ce nu se va odihni în Tine*" (Augustin, *Conf.* 1, 1, 1). „*Când întreg voi fi în Tine, nu va mai fi nici tristețe nici încercare; întreagă plină de Tine, viața mea va fi împlinită*" (Augustin, *Conf.* 10, 28, 39).

Omul care caută găsește căi de intrare în cunoașterea existenței lui Dumnezeu, fie în lumea materială, observând: mișcarea, devenirea, contingența, ordinea și frumusețea ei (Rom. 1, 19-20; F.A. 14, 15, 17; 17, 27-28; Înț. 13, 1-9), fie în persoana umană, în simțul său moral, în libertatea sa, în conștiința sa, în aspirația spre infinita fericire. Pe aceste căi, în lumina rațiunii sale, e **capabil** să cunoască existența unui Dumnezeu personal. Dialogul cu filozofia și cu alte religii e posibil. Desigur, această cunoaștere e limitată, imperfectă.

Această relație religioasă a omului cu Dumnezeu poate să fie uitată, ignorată sau, chiar, respinsă. De unde: indiferența și ignoranța religioasă, revolta contra răului, ostilitatea contra religiei, frica de Dumnezeu (Fac. 3, 8-10). De aceea, Dumnezeu S-a revelat, dându-i harul să primească revelația în credință. **Dovezile** pot pregăti credința, arătând că aceasta nu se opune rațiunii, demonstrând capacitatea rațiunii să primească revelația. Dar Dumnezeu transcende creatura, de aceea rațiunea nu trebuie să-L confunde cu creatura. Misterul Lui, Revelația divină, este dată omului în mod liber.

Bibliografie

- D. Stăniloae, *Studii de Teologie dogmatică Ortodoxă*, Craiova: Editura Mitropoliei, 1991, cap. „*Omul și Dumnezeu*", pp. 155-303;

- Ioan Glăjar, „*Omul, ființă religioasă*", în vol. *Credință Ortodoxă*..., Sibiu, 1992, pp. 5-13;
- Vasile Răducă, *La chute et la réstauration de l'homme selon Saint Grégoire de Nysse*, Imprimerie Saint-Paul, Fribourg, 1985; *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, EIB, 1996;
- Sandu Frunză, *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Craiova: Editura Omniscop, 1996;
- Remus Rus, *Concepția despre om în marile religii*, în *Glasul Bisericii*, 7-8 (1978), pp. 715-915;
- Metropolitan John of Pergamon, „*Man - the Priest of Creation*", în *Living Orthodoxy in the Modern World*, Editori: Andrew Walker, Costa Carras, London: SPCK, 1996, pp. 178-188;
- Oliver Clement, *Corps de mort et de gloire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

XIII. Iisus Hristos. Hristologia

(Vezi: *Iisus Hristos. Hristologia*, în „*Studii Teologice*", nr. 3, 1991, pp. 3-52)

1. „Cele două dogme". Grigorie Sinaitul spune că: „*Definiția dreptei credințe este a vedea și a cunoaște întru curăție cele două dogme ale credinței, adică Treimea și doimea: Treimea, a o privi și a o cunoaște în chip neamestecat și netăiat, în unitate, iar doimea firilor lui Hristos, într-un ipostas, adică a mărturisi și a ști pe un singur Fiu, și înainte de întrupare și după întrupare, dar, după întrupare, slăvit în chip neamestecat, în două firi și în două voințe, dumnezeiești și omenești*" (*Capete de acrostih*, 26, în „Filocalia", vol. 7, p. 100).

2. „*Cred într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul - Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii: Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut, Cel de-o-ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut: Care, pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om*". Crezul preia aici cea mai importantă afirmație de credință din Noul Testament: „*Dar voi, cine ziceți că sunt Eu? Simon Petru a răspuns: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu*" (Mt. 16, 16). Acest adevăr constituie fundamentul Bisericii, căci „această revelație vine „*de la Tatăl Meu din ceruri*" (Mt. 16, 17).

3. O Monoghenis: „*Fiule Unul - născut (Fiule veșnic) și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel Ce ești fără de moarte, ai primit pentru mântuirea noastră a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria, Care fără schimbare ai devenit om și Te-ai răstignit, Hristoase Dumnezeule, Care, cu moartea Ta ai călcat moartea, Care ești Unul din Sfânta Treime, slăvit împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, mântuiește-ne pe noi*".

Noua creație în Cuvântul lui Dumnezeu întrupat

4. Întruparea! Marea taină a iconomiei divine! „*Cea mai mare noutate dintre toate noutățile, singurul fapt nou sub soare*" (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 1). Planul mântuirii (iconomia) a fost ca Dumnezeu Însuși să devină om, așa cum El a știut timpul și modul, iar pe om să-l facă dumnezeu prin unirea după har cu El. Istoria mântuirii cuprinde, astfel: lucrarea prin care Dumnezeu S-a făcut pe Sine om și a ajuns la oameni și lucrarea prin care El îl face pe om dumnezeu, după har. Arhetipul chipului lui Dumnezeu în ipostas desăvârșit și propriu își întoarce dragostea Sa față de ființa umană, creată după chipul lui Dumnezeu, pentru a înfăptui unirea tainică și eternă între ei.

„*Cel Ce a dat ființa întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui a avut un scop înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, pe plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să Se împreune El Însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă dumnezeu prin unire cu Sine.*

În acest scop a împărţit veacurile cu înţelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu. Sfârşitul veacurilor mai dinainte hotărâte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare aflându-şi împlinirea prin înfăptuirea lui.

O dată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârşit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârşită, trebuie să aşteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice şi negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bogăţia covârşitoare a bunătăţii Lui, lucrând desăvârşit în cei vrednici îndumnezeirea. Căci dacă a ajuns la capătul lucrării tainice a înomenirii, făcându-Se în tot chipul asemenea nouă afară de păcat şi coborându-Se până la cele mai de jos părţi ale pământului, unde-l prăbuşise pe om tirania păcatului, desigur că va ajunge şi la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, făcând pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea în fiinţa cu El, şi ridicându-l mai presus de toate cerurile, unde mărimea firească a harului îl chema, din pricina nesfârşitei bunătăţi, pe omul care zace jos. Acest lucru a vrut să ni-l facă cunoscut în chip tainic marele Apostol, când a spus că „în veacurile ce vor veni se va arăta în noi bogăţia covârşitoare a bunătăţii lui Dumnezeu". (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22 „Filocalia" 3, pp. 69-70).

„Hristos Însuşi S-a socotit ca al doilea Adam şi a odrăslit ca a doua rădăcină a umanităţii. Cele în Hristos sunt zidite nouă şi în El ne-am înnoit spre sfinţenie, spre nestricăciune şi spre viaţă" (Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, III, 5, PSB 39, p. 113).

5. „Cuvântul S-a făcut trup şi a locuit printre noi" (In. 1, 14), adică, într-un anumit context iudaic, care cuprinde familie, popor, teritoriu, cultură, tradiţie religioasă, în care a trăit şi a murit. Bunavestire are loc în casa lui Iosif, iar Iisus S-a născut într-o familie. Întruparea nu este deci o farsă istorică sau o imaginaţie mitologică. Analogia ce se face adesea între sărbătoarea din 25 Decembrie a Naşterii lui Iisus în Bethleem şi sărbătoarea romană a solstiţiului de iarnă nu ţine seama de realitatea istorică a evenimentului, despre care Evangheliile ne dau amănunte importante. Într-adevăr, Iisus din Nazaret are o mamă: Maria, are o familie condusă de Iosif, are fraţi, probabil verii Săi sau copiii lui Iosif (Mc. 6, 3). S-a născut într-un mediu religios şi cultural iudaic, a fost prezentat la Templu şi educat în sinagogă, potrivit prescripţiilor Legii şi după tradiţiile tribului Său. A avut relaţii cu oameni - femei, tineri, copii, bătrâni - de toate categoriile sociale. A fost în dialog critic permanent cu autorităţile religioase şi politice ale societăţii de atunci. A creat un cerc de discipoli, învăţând şi predicând **Evanghelia**. A dat mărturie de iubirea Sa faţă de oameni, acceptând jertfa şi moartea pe Cruce. A avut o disciplină morală fără de păcat (Evr. 2, 9-18; 4, 15; I Pt. 2, 22), de aceea a făcut cu putinţă o nouă formă de comuniune cu Dumnezeu şi cu oamenii.

6. Iniţiativa lui Dumnezeu se putea realiza numai cu intervenţia Duhului Sfânt şi cu colaborarea fiinţei umane: *„de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria"*. Este o taină covârşitoare: *„Cuvântul lui Dumnezeu, fiind întreg fiinţa deplină (căci era Dumnezeu) şi întreg ipostas neştirbit (căci era Fiu), golindu-Se, S-a făcut sămânţă a propriului trup şi compunându-Se, prin zămislire negrăită, S-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat, şi prin această taină nouă făcându-Se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat, a fost acelaşi ipostas al celor două firi, al celei necreate şi al celei create, nepătimitoare şi pătimitoare, primind fără nici o lipsă toate raţiunile naturale al căror ipostas era. Iar dacă a primit în mod fiinţial toate raţiunile naturale al căror ipostas era, foarte înţelept a atribuit învăţătorul patimile trupului Aceluia. Lui Însuşi, devenit compus după ipostas prin asumarea trupului, ca să nu fie socotite ale unui simplu om. Căci trupul era al Lui, şi după trup era cu adevărat Dumnezeu pătimitor împotriva păcatului"* (Maxim Mărturisitorul, **Ambigua**, I, 2).

7. Taina Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, Dumnezeu-Omul: Fecioara a născut un ipostas (subiect personal) din două firi şi în două firi. Hristos cel Unul, unit cu firea umană prin trupul şi prin sângele ei. Nici simplu om, nici simplu Dumnezeu, ci un ipostas „compus", pentru că şi-a ipostaziat în Dumnezeirea Lui trupul complet, pe care l-a luat din maica Sa: *„Şi împreună cu cuvântul, a intrat întreg Cuvântul ipostatic şi de-o-fiinţă al lui Dumnezeu şi Tatăl în pântecele Fecioarei, şi prin*

venirea şi împreună-lucrarea Sfântului Duh. Celei de-o-fiinţă, a luat trup înzestrat cu minte şi cu suflet din sângele curat al ei şi S-a făcut om. Aceasta e deci unirea de negrăit şi nunta de taină a lui Dumnezeu: şi aşa s-a făcut schimbul lui Dumnezeu cu oamenii, unindu-Se în chip neamestecat cu fiinţa şi cu firea noastră stricăcioasă şi săracă Cel mai presus de fire şi de fiinţă. Deci, Fecioara L-a zămislit şi L-a născut din două firi, în chip minunat, adică din Dumnezeire şi omenitate, pe Fiul cel Unul, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Care n-a stricat nici fecioria ei şi nu S-a despărţit nici de sânul părintesc". (Nichita Stithatul, **Vedere duhovnicească**, 41, Filocalia, vol. 6, p. 378).

8. Aşadar, Fiul lui Dumnezeu Însuşi este Cel Ce asumă din umanitatea Mariei trup şi suflet, luând trup însufleţit din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria, ca o mică pârgă din frământătura firii noastre, adică, din suflet şi din trup. Făcătorul şi Ziditorul Dumnezeu a unit-o cu Dumnezeirea Sa necuprinsă şi neapropiată. Mai bine zis, unind fiinţial cu fiinţa noastră întreg Ipostasul Dumnezeirii Lui, a unit fiinţa noastră, în chip neamestecat, cu aceea, adică fiinţa omenească şi fiinţa Sa, zidind fiinţa omenească drept templu sfânt Sieşi. Astfel, Însuşi Făcătorul lui Adam S-a făcut om desăvârşit în chip neschimbat şi neprefăcut, *„Dumnezeu de jos"*, *„Dumnezeu văzut"*, om deplin în toate privinţele, în afară de păcat, care n-are originea în firea umană. Cuvântul lui Dumnezeu a voit să lucreze El Însuşi mântuirea celui asumat, printr-un trup liber, activ, în văzul tuturor, în condiţia umană comună tuturor.

9. De ce S-a făcut om şi în ce fel? *„Pentru noi, oamenii, şi a noastră mântuire"* (soliria). Există o legătură esenţială între răscumpărare şi întrupare, care este, în sine, un act de ungere a umanităţii. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: *„Căci cine ar putea să ştie în ce fel Dumnezeu S-a făcut trup şi, totuşi, a rămas Dumnezeu; cum rămânând Dumnezeu, El este om adevărat? Credinţa singură înţelege aceasta, cinstind cuvântul în tăcere"* (**Texte obscure**, din Grigorie de Nazianz, P.G., XCI, 1057). Numeroase interpretări şi explicaţii teologice au fost date faptului **Întrupării**: fie ca revelaţie, fie ca răscumpărare sau ca îndumnezeire, sau ca act de chenoză. Pentru unii, *Întruparea* este coextensivă cu planul veşnic al lui Dumnezeu cu privire la creaţie. Întruparea concordă cu destinul originar al umanului, acela de a deveni un organ de manifestare a lui Dumnezeu. În Întrupare, creaţia se arată ca un tot, deoarece Logosul, ca raţiunea generală a creaţiei, cuprinde în El cosmosul: *„Căci se cădea cu adevărat ca Cel Ce este după fire Făcătorul fiinţei lucrurilor, să Se facă Autorul îndumnezeirii după har al celor create, ca, astfel, Dătătorul existenţei să Se arate şi ca Dăruitorul fericirii veşnice a existenţei"* (Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, 60, în „Filocalia" 3, p. 311).

10. Trei aspecte sunt importante: pe de o parte, **iconomia** ţine de iubirea lui Dumnezeu, care face ca Acesta să Se depăşească pe Sine şi să-L trimită pe Fiul Său ca „om la oameni": *„Nu noi am fost cei care ne-am mişcat spre Dumnezeu sau am urcat spre El, ci El este Cel Care a venit la noi şi S-a pogorât la noi... El nu ne-a mişcat de aici, ci ne-a făcut cereşti, rămânând pe pământ; ne-a împărtăşit viaţa cerească fără să ne urce la cer, ci, înclinând cerul către noi şi aducându-l jos. Aşa cum zice profetul: «El a plecat cerurile şi S-a pogorât» (Ps. 17, 11)"* (Nicolae Cabasila, **Viaţa în Hristos**, I, 6).

Pe de altă parte, *„Iisus n-a acceptat să Se nască şi să Se răstignească pe cruce ca Unul Care a avut trebuinţă de acestea, ci a făcut toate acestea pentru neamul omenesc, care, de la Adam, căzuse sub puterea morţii şi sub stăpânirea şarpelui, fiecare săvârşind răul la rândul lui prin propria sa greşeală"* (Iustin, **Dialogul cu Trifon**, cf. LXXXVIII). *„Taina cea mare din veac se descoperă astăzi şi Fiul lui Dumnezeu fiu al omului se face, ca luând ce este mai rău, să-mi dea mie ce este mai bun. Amăgitu-s-a de demult Adam şi poftind să fie Dumnezeu, nu a fost; iar Dumnezeu Se face om, ca să facă pe Adam Dumnezeu"* (**Acatistul Buneivestiri**).

În fine, asumarea firii în ipostasul lui Hristos constituie o înnoire a acesteia, prima înnoire, prin ungerea umanităţii cu slava Dumnezeirii. Dar, există a doua înnoire a firii umane, deplină şi definitivă, când firea este albită şi luminată cu sângele lui Hristos răstignit care se „varsă" spre iertarea păcatelor.

11. După mulţimea de nume atribuite Fiului lui Dumnezeu, a doua Persoană a lui Dumnezeu, Simbolul din 381 le reţine pe cele mai importante:

După identitatea Sa umană, istorică, Fiul poartă numele ebraic **Ioşua**, care s-a tradus cu **Iisus**, şi

care înseamnă „*Dumnezeu mântuieşte*" (Mt. 1, 21; Lc. 1, 31; 2, 21). „*Nu este sub cer dat între oameni un alt nume în care ne mântuim*" (F.A. 4, 12). Numele stă în centrul „rugăciunii lui Iisus", numele fiind persoana care dă viaţă (In. 20, 31), puterea care face minuni (F.A. 4, 10).

După originea Sa divină şi după misiunea Sa mesianică, Iisus are multe nume:

-HRISTOS (traducerea greacă a lui **Mesia**), care înseamnă Unsul, Cel Ce trebuia să vină (Lc. 7, 19) ca să instaureze împărăţia lui Dumnezeu (F.A. 4, 26-27), Care a primit ungerea şi consacrarea mesianică cu Duhul Sfânt la Botez (F.A. 10, 38) şi Care a realizat iconomia răscumpărătoare în trupul Său pe Cruce ca Arhiereu şi ca Împărat. După Înviere, Iisus admitea să fie numit **Hristos**, deoarece acum este slăvit ca Domn: „*Dumnezeu L-a făcut Domn şi Hristos pe acest Iisus pe Care voi L-aţi răstignit*" (F.A. 2, 36);

-FIUL UNIC al Tatălui, aşa cum mărturiseşte Petru (Mt. 16, 16). De la început, a crede că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu face parte din didahia apostolică (In. 20, 31), din mărturisirea de credinţă pentru Botez (F.A. 8, 37), din criteriile de a fi recunoscut creştin (I In. 2, 22-23). Una este filiaţia naturală a lui Iisus („*Mă sui la Tatăl Meu şi la Tatăl vostru*" - In. 20, 17), alta e filiaţia adoptivă a ucenicilor: „*Voi să vă rugaţi: Tatăl nostru*" (Mt. 6, 9);

-DOMNUL (**Adonai** din Vechiul Testament, folosit pentru Iahve, a fost tradus prin **Kyrios**) arată condiţia Sa divină (Fil.2, 6), domnia Lui peste lume şi peste istorie (Apoc. 1, 15): „*Vino, Doamne Iisuse*" (Apoc.22, 20).

Titlul **Hristosul** arată şi misiunile pentru care Iisus din Nazaret a primit ungerea Duhului Sfânt: profet, preot, împărat.

12. Numele adevărat al lui Iisus Hristos este Dumnezeu întrupat. El nu este nici simplu om, nici simplu Dumnezeu. O singură persoană a Cuvântului veşnic (Apoc.19, 13) se arată în două naturi, cea divină şi cea umană: „*Cred şi mărturisesc, în ipostasul lui Iisus Hristos Mântuitorul lumii, Dumnezeirea unită cu omenitatea fără amestecare şi fără despărţire, prin care, cele două firi, dumnezeiască şi omenească, au rămas întregi în Dumnezeu-Omul Iisus Hristos*".

13. Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de toţi vecii, adică, înainte de creaţie şi de timp, care a început cu aceasta. Împreună etern cu Tatăl, început din Cel fără de început, prin naştere, ca lumina din lumină. Naşterea din Tatăl este veşnică (In. 1, 1) fără timp, deci nu a fost un timp când nu a existat Fiul, aşa cum predica un preot din Alexandria, Arie. Naşterea din Tatăl nu scade nimic din natura Fiului în comparaţie cu Tatăl. El este Dumnezeu adevărat, din Dumnezeu adevărat. Fiul nu este o creatură, adus la fiinţă din nimic şi, deci, mai prejos decât Tatăl.

14. Domnul Care Se întrupează ca Iisus din Nazaret, Mesia lui Israel, este unul şi acelaşi cu „*Fiul Unul-Născut Care este în sânul Tatălui*" (In. 1, 18). Unul din Treime, Fiul, este de-o-fiinţă (consubstanţial) cu Tatăl prin fire sau prin Dumnezeire, nu prin asemănare. Această afirmaţie răspunde ereziei lui Arie din Alexandria, care susţinea că Fiul este inferior şi subordonat Tatălui după natura Sa. „*În El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii*" (Col.2, 9). El este de-o-fiinţă şi cu oamenii, deoarece Persoana Cuvântului lui Dumnezeu S-a unit cu firea omenească, pe care a luat-o din trupul Fecioarei Maria şi pe care a îndumnezeit-o. Astfel, „*Viaţa noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu*" (Col. 3, 3).

Cuvântul **de o fiinţă** (*homoousios*), deşi nu este biblic, are o importanţă capitală, deoarece Mântuitorul este Fiul identic după fire şi născut din Tatăl. Cum Dumnezeu este Tatăl prin natura Sa însăşi, El are un Fiu natural, necreat, în care reproduce chipul Său (Col. 1, 15). Ca Fiu unic al Tatălui, Fiul are aceeaşi substanţă sau esenţă (esenţă de la **esse** = a fi). Întreaga Dumnezeire locuieşte în El, Dumnezeire comună celor trei Persoane ale Treimii. Treimea este o unitate de trei persoane care există în perfectă comuniune de natură divină şi în perfectă deosebire personală. Ceea Ce este Tatăl este şi Fiul, ceea ce face Tatăl face şi Fiul.

15. Naşterea lui Iisus Mesia este anunţată ca „Vestea cea bună a unei mari bucurii care vine la tot poporul" (Lc. 2, 10). Particularitatea acestui eveniment în timpul şi în spaţiul istoriei umane („Căci vouă vi S-a născut în această zi, în cetatea lui David, Mântuitor care este Hristos Domnul" (Lc. 2, 11) a devenit curând cheia înţelegerii Mântuitorului cosmic („Toate lucrurile s-au făcut prin El, şi fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut" (In. 1, 3). Biserica s-a străduit mereu să ţină într-un echilibru creator particularitatea Întrupării lui Dumnezeu în Iisus Hristos ce se adresează, în

primul rând, unui popor, şi universalitatea mântuirii în Hristos, ce se adresează tuturor naţiunilor şi întregii creaţii. În conştiinţa Bisericii, Fiul lui Dumnezeu întrupat şi Cuvântul lui Dumnezeu veşnic sunt una şi aceeaşi persoană. Deoarece „Cuvântul S-a făcut trup şi a locuit printre noi" (In. 1, 14) o noutate radicală se arată în vestea cea bună a Întrupării. Deoarece Cuvântul „a fost aceeaşi lumină care străluceşte în orice fiinţă umană" (In. 1, 9), există o continuitate neîntreruptă în Vestea cea bună, pregătită „de dinainte de întemeierea lumii" (Efes. 1, 4). Pentru Biserica creştină, care a acceptat Scripturile evreilor ca parte din propria ei Biblie, adevărul continuităţii este inevitabil. Viaţa care este în Cuvântul lui Dumnezeu veşnic a fost lumina întregii umanităţi (In. 1, 4)". (Vezi: **Ortodoxia şi culturile**, 178).

16. Existenţa şi persoana lui Iisus din Nazaret continuă să rămână pentru mulţi o „enigmă", aşa cum reiese din biografiile şi din „vieţile" recente. A devenit clasică separarea dintre Iisus al istoriei (Iisus istoric sau istoria lui Iisus), terestru, al evangheliilor sinoptice şi Hristos al credinţei, al kerygmei postpascale, fondatorul creştinismului, obiectul hristologiei. Această separare stă în centrul comentariilor biblice şi al studiilor istorice din ultimul secol. Problematica aceasta este azi reluată de curentul denumit „a treia cercetare", care favorizează apartenenţa iudaică a lui Iisus şi raportul Lui cu iudaismul multiform al timpului (al fariseilor de la Templu, al iudeilor practicanţi din sinagogă - înclinaţi să creadă că Iisus este Mesia sau iudaismul apocaliptic, sapienţial.) Accentul e mutat deci pe contextul întrupării, pe preistoria lui Iisus, pe cadrul cultural şi pe crizele sociale respective. O altă pistă privilegiată în acest curent este relaţia celor patru evanghelii cu scrierile extracanonice, apocrife contemporane, de unde, problematica pluralităţii surselor documentare şi, implicit, a diversităţii hristologiilor generate de aceste texte.

Pentru unii, documentarea extracanonică ar avea incidenţe radicale asupra canonului Noului Testament, aşa cum s-a dedus din speculaţiile în legătură cu **Evanghelia lui Toma** (J.D.Crossan, *Four other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*, Mineapolis, 1985). Noua cercetare (Quest) despre Iisus istoric ar corija deci multe teze negative formulate de ermineutica din trecut: creştinism fără dogme, fără kerygma, eliminarea apocrifelor şi concentrare asupra sursei Q, evacuarea kerygmei şi înlocuirea ei cu pietatea (Vezi: *Jesus de Nazareth, Nouvelles approches d'une enigme*. Editori: Daniel Marguerat, Enrico Norelli, Jean Michael Poffet, Geneva, Labor et Fides, 1998).

Dogma (hóros) de la Calcedon: Dumnezeu adevărat şi om adevărat

24. Hristologia ortodoxă sau învăţătura despre cele două naturi în Persoana unică a lui Iisus Hristos a fost elaborată în forma ei definitivă de Sinoadele ecumenice din 325, 381, 451 şi 553, prin sinteza datelor biblice cu teologia patristică greacă. Tot în această perioadă, s-a fixat şi vocabularul hristologic: *natură* sau *fire*, *persoană* sau *ipostasă*, *unirea ipostatică*, *comunicarea idiomelor*, *perihoreza*, *îndumnezeirea*.

Sinodul din Niceea (325) a combătut erezia lui Arie, după care Iisus Hristos este un fel de Dumnezeu intermediar, o creatură superioară, care mediază între Dumnezeu Tatăl şi creaţia Sa. Dimpotrivă, sinodul afirmă că Persoana lui Iisus Hristos este Însuşi Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, **de o fiinţă** (homoousios) cu Tatăl, Care „Se face trup", adică, preia în Sine umanitatea deplină şi în mod real. „*Duhul nu are carne şi oase, cum vedeţi că am Eu*" (Lc. 24, 39). Iisus din Nazaret nu este altă persoană umană sau o persoană unică, fiindcă Dumnezeu nu are un „fiu creat". Un Dumnezeu-Fiu creat sau intermediar este de neconceput.

Această doctrină privind deofiinţimea Fiului cu Tatăl a fost dezvoltată şi clarificată de sinoadele ulterioare, în faţa diferitelor erezii care s-au ivit după 325 şi care negau fie unirea reală a celor două naturi, divină şi umană, fie realitatea voinţei umane în Persoana unică a Fiului întrupat.

25. Al IV-lea Sinod Ecumenic, ţinut la Calcedon, în 451, dorind să reafirme Crezul din 325 şi 381, este confruntat cu problema interpretării corecte a doctrinei hristologice, în faţa a două mari erezii: monofizismul şi nestorianismul. Sinodul are în faţă două teze: formula lui Chiril de Alexandria, care susţine că Hristos nu e **„în două naturi"**, ci **„din două naturi"**, afirmând că, după întrupare, Hristos are **o singură natură întrupată**; apoi Tomul papei Leon († 461), care susţinea că în Hristos sunt două naturi, care se pot distinge după întrupare. Sinodul acceptă Tomul

acesta și pregătește o definiție nouă. **„Din două naturi"** este insuficientă, de aceea preferă să adauge: **„în două naturi"**.

Sinodul condamnă monofizismul (susținut de partizanii lui Eutihie), care apăra teza că, după unirea ipostatică, Hristos are numai o singură fire (**mono-physis**), cea dumnezeiască, și afirmă că Iisus este om adevărat cu trup și cu suflet natural, de o ființă cu noi, după umanitate, dar fără păcat. Împotriva nestorianismului, apărat de partizanii lui Nestorie, care susțineau că în Hristos există două persoane, deoarece are două naturi, sinodul afirmă că Hristos e cunoscut în două firi (**dyo physeis**), fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat, unite în mod ipostatic, nu după natură, ci după persoană, fără amestecarea naturilor, fără schimbarea lor, fără împărțirea lor în două categorii, fără separarea lor, într-o singură persoană (**prosopon**) și ipostas (**hypostasis**).

26. Formula dogmatică hristologică de la Calcedon (451):

„Urmând deci Sfinților Părinți, am învățat toți să mărturisim într-un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit, pe Același în omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe Același, din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire și pe Același de o ființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă, afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire, iar în zilele de pe urmă, Același, pentru noi și pentru a noastră mântuire, din Maria Fecioară, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul-născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci păstrându-se, mai degrabă, însușirea fiecărei firi și concurgând într-o persoană și într-un ipostas, nu împărțit și divizat în două persoane, ci pe Unul și Același Fiu, Unul-născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos" (traducere de Pr. prof. D. Stăniloae, *„Hristologia sinoadelor"*, în „Ortodoxia", XXVI/1974, nr. 4, p. 574).

27. Calcedonul folosește **hypostasis** în sens de persoană (sau de personalitate), de subiect, în care subzistă naturile unite, nu în sensul de substanță, cum este folosit la Niceea. Ipostasul este divin și unic, este Însăși persoana Fiului, nu cel uman, cum afirma teologia antiohiană. **Physis** arată substanța, realitatea sau natura, deci diferența. Proprietățile fiecărei naturi se păstrează și concurg într-o persoană.

Hristologia de la Calcedon constituie un pas decisiv în dezvoltarea teologiei creștine la nivel universal, cele trei mari școli de teologie ale timpului - Alexandria, Antiohia și Roma - fiind reprezentate și în deplin acord.

Urmând același principiu de la Calcedon, după care cele două naturi, divină și umană, desăvârșite în structura lor, sunt unite, în mod tainic, în Persoana divină unică a Fiului lui Dumnezeu, **fără amestecare, fără schimbare, fără împărțire, fără despărțire**. Sinodul al VI-lea ecumenic din Constantinopol (680-681) declară că Fiul Întrupat are două voințe naturale și două energii sau lucrări personale, una - creată și alta - divină, unite în mod neseparat în subiectul unic al Cuvântului. Voința divină urmează celei umane, fără opoziție sau subordonare.

28. *„Din două firi și în două firi"*

Hristos cel Unul după ipostas este din Dumnezeire și din firea omenească și în Dumnezeire și în omenitate, unite neîmpărțit. Cuvântul, ipostasul cel unul, n-a prefăcut ceea ce era și n-a preschimbat ceea ce a devenit, prin Întruparea Sa. Așadar, unirea celor două firi, divină și umană, după ipostas, nu s-a făcut *„nici prin frământarea sau tulburarea sau amestecarea firilor împreună unite, nici S-a adus Cuvântul după ce s-ar fi format omul, făcându-se o relativă unire, după cum zicea Nestorie; nici a fost fără de minte și fără de suflet, precum învață Apolinarie; pentru că acela bârfea, zicând a fi destulă Dumnezeirea în locul minții. Eu însă Îl mărturisesc pe El Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, Care, în același timp, a fost trup și, în același timp, Cuvânt al lui Dumnezeu; trup însuflețit cu suflet cuvântător și gânditor, păstrând și după unire toate desăvârșirile firești ale Dumnezeirii Sale și neschimbând cele ale Dumnezeirii sau omenității Lui prin unirea cea desăvârșită cu Cuvântul; purtând El o ființă care păstrează cele două firi și lucrări; acelea din care și întru care a fost Unul și același Iisus Hristos, Dumnezeul nostru, Care are și două voințe firești, iar nu închipuite"* (*Arhieraticon*, ed. 1993, p. 90).

29. Sinodul din Constantinopol (553), discută modul în care cele două naturi sunt unite, ca o consecință a întrupării, într-un singur ipostas, cel al Cuvântului. Unirea celor două firi nu e o aso-

ciere, ci o sinteză sau subzistenţă în ipostas, adică o **unire ipostatică**. Prin aceasta, natura umană este enipostaziată, adică aparţine Persoanei divine proprie Fiului lui Dumnezeu, Care este şi subiectul naturii Sale divine. Leonţiu de Bizanţ († 542) a formulat teza aceasta, după care natura umană a fost asumată, fără să fie absorbită, în ipostasul Logosului preexistent, la întrupare.

Unirea ipostatică

30. Întruparea ca **unire ipostatică** are mai multe aspecte:

- Comunicarea însuşirilor unei firi celeilalte firi, încât, în acelaşi timp, fiecare fire păstrează însuşirile ei şi primeşte însuşirile celeilalte, fără contopire şi fără confuzie între firi;

- Unirea celor două naturi şi voinţe, divină şi umană, nu alterează unitatea ipostasului, a Cuvântului. Nici o natură sau voinţă nu e diminuată sau distrusă în proprietăţile lor respective prin unirea ipostatică;

- Asumarea firii umane în persoana Fiului înseamnă ungerea şi îndumnezeirea acesteia, fiindcă Cel întrupat este de o fiinţă cu Dumnezeu. Înseamnă că trupul Lui e îndumnezeit şi, o dată cu El, umanitatea întreagă. Ceea ce nu a fost asumat nu poate să fie vindecat. Numai ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit (Sfântul Atanasie);

- *„Unul din Treime a suferit în trup"*. Cel Care S-a oferit, de bună voie, ca ofrandă Tatălui, este Fiul, Care a eliberat de păcat şi de moarte firea umană pe care o purta. Treimea a rămas Treime şi după Întruparea Cuvântului. Dumnezeu a suferit în trup, dar nu Dumnezeirea a suferit în trup sau Dumnezeu a suferit prin trup;

- O singură adorare (**mia proskynisis**) se cuvine lui Hristos, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Trupul este adorat în ipostasul Cuvântului, ca fiind unit cu Dumnezeirea şi nu separat;

- Întruparea înseamnă intrarea Împărăţiei lui Dumnezeu în lume (Mc. 1, 15). Domnul domnilor şi Împăratul împăraţilor Se află acum în spaţiul istoriei. Îndumnezeirea omului este în proporţie cu *kenoza* Lui, omul făcându-se aşa de mult dumnezeu, pe cât S-a făcut om Acela;

- Maica Domnului este „Născătoare de Dumnezeu" (**Theotokos**). Nestorie susţinea că Fecioara Maria a născut un om, pe Hristos, după natura umană, în care Fiul a venit şi a locuit. Întruparea a fost cu putinţă graţie conlucrării Mariei, fecioara de care vorbise profetul (Is. 7, 14). *„Fecioara astăzi naşte pe Cuvântul Cel mai presus de fiinţă şi pământul aduce peştera Celui neapropiat, îngerii şi păstorii doxologesc, iar magii după stea călătoresc; pentru noi S-a născut prunc tânăr Dumnezeu Cel mai înainte de veci"*. Fecioara n-a născut deci un simplu om, ci pe Fiul lui Dumnezeu în chip uman. De aceea Maica Domnului se numeşte **Născătoare de Dumnezeu - Theotokos**: *„Fără de sămânţă, cu voia Tatălui, din Duhul cel dumnezeiesc, ai zămislit pe Fiul lui Dumnezeu şi cu trup pe Cel din Tată fără mamă şi pentru noi din tine fără tată L-ai născut"*;

- **Kenoza** înseamnă condiţia umană de umilire şi de micşorare, pe care Fiul lui Dumnezeu o asumă în întruparea Sa, ca act de ascultare liberă faţă de Tatăl. Este haina lui Dumnezeu întrupat: *„Căci Cuvântul întrupându-Se, pe ea a îmbrăcat-o şi prin ea ne-a vorbit nouă în trupul nostru. Şi tot Cel Care a îmbrăcat-o pe ea S-a făcut cu adevărat asemenea Celui Care S-a pogorât de la înălţimea Lui şi a ascuns puterea măririi Lui şi a acoperit slava Lui în smerita cugetare, ca să nu fie arsă zidirea de vederea Lui. Căci zidirea n-ar fi putut să-L privească pe El, dacă n-ar fi luat o parte din ea şi n-ar fi vorbit astfel cu ea; nici n-ar fi putut asculta cuvintele gurii Lui faţă către faţă"* (Isaac Sirul, *Cuvântul* XXI, în „Filocalia" vol. 10, p. 105);

- Iisus a coborât în iad (*sheol* sau *hades* = locul morţilor, locul în care sufletele nu-L văd pe Dumnezeu), în sufletul Său unit cu Persoana divină, ca să deschidă drepţilor dinaintea Lui porţile cerului (cf. Fil. 2, 10; F.A. 2, 24; Evr. 13, 20; I Pt. 3, 18-19);

- Corpul lui Iisus Hristos are o realitate fizică, concretă, de aceea trăsăturile Acestuia pot fi pictate (Gal. 3, 1). Sinodul de la Niceea (787) a recunoscut venerarea icoanelor, în sensul că persoana reprezentată pe icoană este cinstită, nu materia icoanei.

31. Una din afirmaţiile fundamentale ale hristologiei ortodoxe este aceea că, deoarece Cuvântul Întrupat Îl poartă pe Duhul Sfânt, unit prin fire cu El, Duhul este Cel Care luminează şi face vădită Dumnezeirea Cuvântului şi puterea Lui pentru toată omenirea (cf. Ps. 42, 3). Cuvântul vine împreună cu Duhul Sfânt, pe Care-L dăruieşte imediat, deodată, nevăzut, ca o „suflare a harului

Duhului". Această revărsare a Duhului peste toate este semnul acelui **kairos**, vremea îndurărilor lui Dumnezeu, şi se numeşte „naşterea din nou", slava dumnezeiască. „*E o unire şi o revărsare pe care nu a văzut-o astfel Adam, căci încă nu ajunsese părtaş firii dumnezeieşti şi, cu adevărat, dumnezeu, prin lucrare. Odată ce a venit Cuvântul adevărat al lui Dumnezeu, purtând în El prin fire, în calitate de Cuvânt Sfânt al lui Dumnezeu, pe Duhul Sfânt, le este dat, ca urmare, tuturor care au primit prin credinţă Sfântul Cuvânt al lui Dumnezeu să primească îndată şi pe Sfântul Duh, Care se află în chip neîndoielnic de-a pururea împreună cu Cuvântul; le este dat nu numai prin suflare în faţă, cum l-a primit mai înainte Adam de la Dumnezeu Tatăl şi mai pe urmă ucenicii lui Hristos prin suflarea lui Hristos (In. 20, 22), ci, deodată, în chip nevăzut, cu o suflare (F.A. 2, 2) a Duhului Care suflă în chip vădit harul Duhului. Ca atare, cei care se împărtăşesc de El, văd, în chip înţelegător, Duhul ţâşnind din ei pururea, asemenea unui izvor, şi luminându-i.*" (Patriarhul Calist, *Capete despre rugăciune*, 16, „Filocalia", vol. 8, p. 243).

32. Sfântul Ioan Damaschin face cea mai amplă sinteză a hristologiei: „*S-a născut din Fecioara Maria Fiul întrupat al lui Dumnezeu. Nu S-a născut om purtător de Dumnezeu, ci Dumnezeu întrupat.... De aceea nu l-au spus om îndumnezeit, ci Dumnezeu înomenit; căci, fiind prin fire Dumnezeu desăvârşit, S-a făcut Acelaşi om desăvârşit, nu schimbându-Se după fire, nici înfăţişând o iconomie închipuită, ci unindu-Se după ipostas cu trupul însufleţit, raţional şi înţelegător, pe care l-a luat din Sfânta Fecioară şi care şi-a primit existenţa în El, în chip neamestecat şi neschimbat şi neîmpărţit, neschimbând firea Dumnezeirii Lui în fiinţa trupului, nici fiinţa trupului Său în firea Dumnezeirii, nici făcând din firea Sa dumnezeiască şi din firea omenească, pe care a luat-o, o unică fire compusă*" (*Dogmatica*, III, 2).

„*Dar, mărturisindu-L pe Acelaşi Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, au spus şi spunem că Acelaşi le are toate câte le are Tatăl, afară de nenaştere şi le are toate câte le are Adam cel dintâi, afară numai de păcat; iar acestea sunt trupul şi sufletul raţional şi înţelegător. De asemenea, că Acelaşi are, corespunzător cu cele două firi, însuşirile naturale îndoite ale celor două firi, două voinţe naturale, pe cea dumnezeiască şi pe cea omenească, şi două lucrări naturale, pe cea dumnezeiască şi pe cea omenească, şi două libertăţi naturale, pe cea dumnezeiască şi pe cea omenească; şi înţelepciune şi cunoştinţă dumnezeiască şi omenească. Căci, fiind de-o fiinţă cu Dumnezeu şi Tatăl voieşte şi lucrează în chip liber ca Dumnezeu, dar de-o fiinţă şi cu noi, voieşte şi lucrează în chip liber Acelaşi ca om. Căci ale Lui sunt minunile şi ale Lui pătimirile*". (Reproduse de Nichita Stithatul, *op.cit.*, „Filocalia" 6, pp. 378-379).

Recapitulare

• Cât priveşte **viaţa lui Iisus**, problematica este aceeaşi: Biserica este acuzată că ar fi „construit" imaginea lui Iisus Hristos, remodelând ceea ce El a învăţat despre Persoana şi despre misiunea Sa mesianică. Sfântul Pavel ar fi responsabil de această discriminare între mesajul Evangheliei şi ceea ce s-a crezut apoi despre Iisus, reformulat în crezuri şi în definiţii dogmatice. Care este deci frontiera între naraţiunea biblică (în care s-ar fi încorporat deja anumite tradiţii teologice, ca de pildă **tema Patimilor**) şi ceea ce Biserica, în calitatea ei de comunitate de credinţă, învaţă mai târziu despre Iisus sau, altfel spus, între viaţa lui Iisus şi religia creştină?

• Există un consens, dincolo de frontierele confesionale, despre Iisus ca persoană şi ca prezenţă istorică. Deşi nu se poate reconstrui biografia Sa în amănunte, există date suficiente despre evenimentele principale ale vieţii Sale: naşterea după trup, în Bethleem, mama şi familia Lui, locul şi timpul propovăduirii, contextul istoric, cultural, social al misiunii Sale, date despre călătoriile la Ierusalim şi circumstanţele şi motivele executării pe Cruce, despre locul Evangheliei în raport cu iudaismul timpului din Palestina. Într-un cuvânt, cronologia vieţii Lui este cunoscută şi acceptată. Evangheliile sinoptice, scrise la câteva decenii după evenimente, nu se pot totdeauna armoniza între ele. Scrise de autori care preferă o compunere şi un stil personal, ele sunt totuşi, ca surse biografice, independente.

• Oricum, afirmaţia de la Calcedon, din 451, „*Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat*", rămâne baza cea mai solidă a unei hristologii comune. Căci ea recunoaşte, în acelaşi timp, în Persoana unică a lui Iisus Hristos: natura umană a fiului Mariei, chipul fizic şi istoric re-

prezentat pe icoana naşterii, unită cu natura divină a Fiului lui Dumnezeu, Unul din Treime. Punând în aplicare planul divin, prin părinţi, Lege, Profeţi, patriarhi, în cele din urmă, El Însuşi acceptă să Se micşoreze (Filip. 2, 7), ca să-L ştie creaturile şi să vorbească cu omul. Nu Şi-a adus trupul din cer, ci trupul l-a luat din Maria, fără păcat. Întruparea apare ca o creaţie nouă, căci S-a arătat în **trup** nou, ca prin trup, ca, un Nou Adam, să Se apropie de moarte şi să o învingă, deoarece n-avea păcat în El. Astfel, a izgonit din trup ceea ce se cuibărise în el de la Adam.

Bibliografie

Bibliografia privind Viaţa lui Iisus Hristos e vastă. În mod selectiv, este menţionată în:

- J. Trinquet, *„La Vie de Jésus"*, Encyclopedie du Catholicisme, XXIII, Paris, 1997, col.793-800;
- Jean-Claude Barreau, ***Biographies de Jésus***, Paris: Plon, 1993;
- Vittorio Fasco, „La Quête de Jesus Christ. Bilan et perspective", în vol. *Jesus de Nazareth*, ed. cit., pp. 25-58;
- François Vouga, *Les prémiers pas du christianisme. Les écrit, les actors, les debats*, Genève: Labor et Fides 1997. Bibliografie: pp. 247-256;
- *Dictionary of Jesus and the Gospel*. Editori: B. Green, S. McKnight, I.H.Marshall, Downers Grove (Ill) - Leicester, 1992;
- D. Stăniloae, *Studii de Teologie dogmatică*, cap. *Hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul*, pp.13-156;
- Olimp Căciulă, *Hristologia Sf. Ioan Damaschin*, Bucureşti, 1938;
- D.Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1993;
- Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. 1993, cartea a III-a, pp. 95-146;
- Prof. N.C. Buzescu, *„Hristologia Sf. Ioan Damaschin"*, în „Studii Teologice", XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 687-700;
- John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington-Cleveland: Corpus Books, 1969;
- Viorel Ioniţă, *Sinodul VI ecumenic şi însemnătatea lui pentru ecumenismul actual*, „Studii Teologice", 5-8 (1978), pp. 357-485.

Anexa 1: Terminologia şi interpretarea dogmelor hristologice

Comisia mixtă de dialog teologic între Bisericile Ortodoxe şi cele orientale (reunită la Mănăstirea Amba Bishoi, Egipt, în iunie, 1989 şi, apoi, la Centrul ortodox de la Chambésy, Elveţia, în septembrie, 1990) a adoptat o declaraţie comună referitoare la hristologia ortodoxă. Astfel, ambele familii de Biserici mărturisesc:

- O **ousia** în trei **hypostases** sau trei **prosopon**.
- Logosul, consubstanţial cu Tatăl, după divinitate, S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria - **Theotokos**, şi a devenit om, consubstanţial cu noi după umanitate, afară de păcat. Adevărat om şi adevărat Dumnezeu, perfect în divinitate şi perfect în umanitate. Deoarece Cel Care S-a născut din Maria e în acelaşi trup deplin Dumnezeu şi deplin om, pe Maria o numim **Theotokos**.
- O persoană compusă (**synthetos**) a lui Hristos, nu înseamnă că s-au unit o persoană umană şi una divină. Ci, că Persoana (**hypostasis**), Persoana a doua a Treimii, a asumat fire umană creată şi a unit-o cu firea divină necreată, ca să constituie o fiinţă divino-umană, naturile fiind deosebite una de alta, inseparabile şi fără confuzie, cunoscute astfel, numai prin contemplaţie (**theoria**): Persoană compusă înseamnă unitate compusă.

- Hypostasul Logosului existent înainte de întrupare nu e compus. Persoana unică teandrică (**prosopon**) este ipostasul etern care a asumat natura umană. **Physis** și **hypostasis** nu trebuie să fie confundate și folosite una pentru cealaltă. **Hypostasis** înseamnă fie persoană fără natură, fie persoană cu natură, deoarece un ipostas fără natură nu există.

- A doua Persoană dumnezeiască S-a făcut om. Misterul unirii ipostatice (personale) constă în unirea divinului cu toate proprietățile și funcțiile divine necreate, cu natura umană creată cu toate proprietățile și funcțiile acesteia, inclusiv, voința și energia naturală. Logosul întrupat este deci subiectul voinței și al acțiunii lui Iisus Hristos.

- Nu separăm, nici nu împărțim natura umană în Hristos de natura Sa divină (nestorienii), nici nu credem că natura umană a fost absorbită de cea divină și a încetat să existe (eutihienii).

- Unirea ipostatică operează fără confuzie (**asyngchytos**), fără schimbare (**atreptos**), fără separare (**achoristos**), fără împărțire (**achiairetos**). Cei care vorbesc de cele două naturi în Hristos nu neagă unirea lor indivizibilă. Cei care vorbesc de o natură divino-umană unită în Hristos nu neagă prezența divinului și umanului în Hristos, fără schimbare și fără confuzie.

(Comisia mixtă s-a întâlnit la Chambésy, noiembrie, 1993, pentru a recomanda o procedură de restaurare a comuniunii depline între Bisericile respective).

Anexa 2: Controverse și erezii hristologice

A r i a n i s m. Erezia lui Arie, preot în Alexandria, care nega divinitatea Fiului și egalitatea Cuvântului cu Tatăl. Fiul este considerat ca o *creatură* subordonată Tatălui. Sinodul din 325 afirmă că Cuvântul este de o ființă (*homoousios*) cu Tatăl. Sinodul trulan confirmă doctrina de la Niceea, acuzându-l pe Arie de heteroteism și de politeism, declarând „consubstanțialitatea celor trei persoane ale naturii (physis) divine".

Teodor de Mopsuestia († 428). Face parte din grupul teologilor de orientare antiohiană, împreună cu Paul de Samosata, Eustatie de Antiohia, Diodor de Tars. El vrea să combine unitatea și distincția între uman și divin în Hristos: de aceea neagă ideea despre cei „doi fii", unul care asumă și unul care este asumat. Dar persoana care rezultă din unirea celor două naturi nu este a doua persoană a Sfintei Treimi. Natura asumată de Logos este subiectul propriu al atributelor umane. Aceasta nu se comunică Logosului, pe când atributele divine se transferă umanului. Comunicarea proprietăților are sens unic. Aceasta este posibilă deoarece Hristos păstrează unitatea prin „relație", „conjuncțiune", și nu direct. De aceea și Maria este „Maica lui Dumnezeu" și a omului Iisus numai în virtutea relației dintre Cuvânt și omul născut din ea. Desigur, locuirea Fiului în Hristos e diferită de prezența lui Dumnezeu în lume: în Hristos (în Profeți și în sfinți), locuiește ca „Fiu", din cauza voinței Sale, în lume, e prezent în virtutea naturii și a puterii Sale. *Prosopon* sugerează unitatea persoanei în Hristos.

Diodor de Tars († 378). Diodor susține caracterul personal al divinului (spre deosebire de Paul de Samosata și Eustatie de Antiohia, care afirmau că Dumnezeirea nu e personală, că înțelepciunea sau puterea impersonală a lui Dumnezeu a locuit în natura umană, care are personalitate, ca într-un templu). Diodor face deosebire între divin și uman, între Fiul lui Dumnezeu și Fiul lui David, între „cei doi fii", care sunt uniți prin simplă „relație" a voinței umane cu divinul. Unirea lor e permanentă, dar această asumare nu conduce la „comunicarea" între naturi. Logosul S-a unit cu omul, nu numai cu trup uman, ci cu „omul asumat".

N e s t o r i a n i s m. Nestorie din Antiohia (cca. 380-440), discipol al lui Teodor de Mopsuestia, ocupă scaunul de patriarh al Constantinopolului, în 428. La început, Nestorie se declară împotriva titlului „Theotokos" - Născătoare de Dumnezeu, atribuit Mariei, deoarece ar crea o confuzie între divin și uman. În unirea dintre naturi, nu este posibilă o comunicare de însușiri. Creatorul nu poate avea ca mamă o creatură. Maria este maica naturii umane, instrument sau templu al divinului. Ea este născătoare de Hristos, dar nu de Dumnezeu. „Theotokos" presupune confuzia naturilor în Hristos. „Unul este Fiul Mariei, Iisus, altul este Fiul lui Dumnezeu. Persoana lui Hristos rezultă din apropierea primului de către cel de al doilea. Deci, o dublă persoană în Hristos. Maria nu este decât mama lui Iisus, nu maica lui Dumnezeu (Theotokos)".

În 430, un Sinod ținut la Roma, sub papa Celestin, îl condamnă pe Nestorie și-l numește pe Chiril al Alexandriei să-i ceară lui Nestorie să re-

tracteze opinia sa. Chiril trimite lui Nestorie trei Scrisori la care anexează 12 anatematisme, pe care Nestorie urma să le condamne. În această situație, împărații Valentinian al III-lea și Teodosie al II-lea convoacă Sinodul din Efes (în 431), care-l depune pe Nestorie în absența patriarhului Ioan al Antiohiei, care-l susținea. (La rândul său, patriarhul Ioan convoacă un sinod care-l depune și-l condamnă pe Chiril, președintele Sinodului din Efes, și pe Memnon, episcopul locului). Până la urmă, Chiril validează condamnarea lui Nestorie și a sinodului rival. Nestorie este depus și exilat în Antiohia.

În ce privește doctrina hristologică, Nestorie îi atribuie lui Hristos două persoane (*prosopa*): una divină - Logosul și una umană - Iisus, prin care se cunosc cele două naturi complete (*hypostasis* însemna pentru el o „natură completă", adică totalitatea proprietăților și distincțiilor unei naturi). Dacă Dumnezeirea și umanitatea subzistă ca naturi complete, fără să fie dizolvate într-o a treia, atunci, fiecare natură are persoana (*prosopon*) ei. În Hristos, Dumnezeu a unit Persoana divină cu natura umană, dar aceasta nu a distrus cele două naturi complete sau ipostase unite în el. Or, această părere era în contradicție cu „dogma de la Niceea" despre Hristos indivizibil.

Un fel de dualitate în Hristos profesa și Teodor de Mopsuestia († 428) care, spre deosebire de școala din Antiohia care adoptase hristologia de „tip Hristos", insistă asupra ființei umane concrete a lui Iisus și asupra independenței acesteia. Pentru Nestorie, firea umană a fost nu numai completă și independentă, compusă din trup și din suflet și din voință (Evangheliile vorbesc de „creșterea în cunoaștere", de dezvoltarea capacității de a discerne binele și răul, de luptă cu ispitele), ci a avut și individualitatea ei genuină, care se păstrează împreună cu Persoana Cuvântului.

Nestorie respinge unirea *naturală* sau *ipostatică*, deoarece, într-o astfel de unire, naturile și-ar pierde proprietățile lor. Numai „două naturi incomplete" pot să fie unite „ipostatic", or, integritatea celor două naturi în Hristos este un principiu individual. Unirea ipostatică ar sugera ideea despre o a treia natură, nouă, rezultată din această unire, care nu mai păstrează componentele proprii naturilor unite. Unirea este *voluntară* (nu psihologică sau prin adopțiune), prin asociere sau prin conlucrare, care nu distruge naturile unite, fiecare păstrând persoana ei, fără confuzie. Astfel, Nestorie ajunge să-l atribuie lui Hristos două persoane: una divină, Logosul, Cuvântul, și una umană, Iisus. Natura umană este distinctă și independentă; de aceea în Hristos există două subiecte. Teza lui Nestorie: un om distinct și un Dumnezeu distinct (*idikos*) în Hristos cel unic, ducea la diviziunea umanului și a divinului, amintind de erezia lui Arie și de interpretarea iudaică a persoanei lui Hristos.

Nestorianismul va fi aspru criticat de Chiril al Alexandriei, care învață că, în Iisus, subiectul este Cuvântul. Este adevărat că Sinodul de la Calcedon (451) îi primește în comuniune pe Teodoret de Cir și pe Iba de Edesa, prietenii lui Nestorie, ceea ce i-a determinat pe monofiziți să nu înțeleagă legătura dintre Efes și Calcedon. Totuși, Sinodul din 553 condamnă cele „Trei capitole": monofizismul lui Teodor de Mopsuestia, scrierile în care Teodoret de Cir și Iba de Edesa atacă anatematismele lui Chiril de Alexandria contra lui Nestorie.

M o n o f i z i s m. Erezie predicată de Eutihie (cca. 378-454), călugăr din Constantinopol, discipol al lui Chiril al Alexandriei, după care Hristos are două naturi înainte de întrupare și numai o natură (*monophysis*) după unire, cea divină, deoarece ar fi luat în mod aparent trupul omenesc. Eutihie nu acceptă formula „de o ființă" și nici „două naturi după întrupare" (formula din 433); respinge distincția între „hypostasis" (ipostas, persoană) și „physis" (natură, fire individuală), spunând că, dacă Hristos este o persoană, El nu poate avea două naturi.

În cursul acestei dispute, Nestorie face apel la Flavian, patriarhul Constantinopolului, și la Leon, episcopul Romei. Un Sinod convocat la Efes, în 449, avându-l ca președinte pe Dioscur al Alexandriei, examinează această problemă. Între timp, Leon îi trimite lui Flavian un *Tomos* în care îl condamnă pe Eutihie, deoarece acesta neagă consubstanțialitatea lui Hristos cu umanitatea noastră. Tomosul formulează clar doctrina că, în Hristos, există două naturi (*substantia*) nedespărțite și neîmpărțite, unite într-o singură persoană. Întruparea nu distruge deci umanul și atributele acestuia. La Sinodul din 449, prezidat de Dioscur, partizanii lui Eutihie, care negau umanitatea lui Hristos, declară învățătura lui Eutihie, ca fiind ortodoxă. Sinodul nu ține cont de textul papei Leon, îi condamnă pe Eusebie de Dorotea, Domnus de Antiohia, Teodoret de Cir și Iba de Edesa. Numai cei care-l resping pe Nestorie vor fi hirotoniți. Leon n-a protestat și a spus că acesta a fost un „sinod de spoliatori". La Sinodul de la Calcedon (451), ortodocșii vor impune teza despre două naturi în unica persoană a Cuvântului Întrupat.

Împăratul cere să se respecte dogma din 325 şi doctrina din 431, de la Niceea şi de la Efes. Disputa însă continua; de aceea Teodosie convoacă Sinodul de la Calcedon, în 451. Sinodul îi condamnă pe partizanii teoriei „monofizite", care susţin o singură natură în Hristos. În faţa confuziei de termeni, (monofizismul era încurajat şi de formularea lui Chiril al Alexandriei, care a pus în circulaţie şi a apărat cu îndârjire expresia: „Unică este natura (*physis*) Cuvântului lui Dumnezeu întrupat" (*mia physis tov Theou sesarkomenê*); sinodul precizează că Hristos are, după întrupare, o singură persoană „în două naturi". Cele două naturi, divină şi umană, îşi păstrează integritatea lor, fiind unite fără confuzie şi fără amestec, fără schimbare şi fără împărţire, într-un singur ipostas. Calcedonul respinge, în acelaşi timp, atât monofizismul (Hristos are o singură natură), afirmând că în Hristos există două naturi unite ipostatic, cât şi nestorianismul (Hristos are două persoane), afirmând că cele două naturi sunt unite într-o singură persoană, cea a Fiului lui Dumnezeu existent înainte de întrupare.

Una din formele sub care a circulat, după Calcedon, erezia lui Eutihie este monofizismul „severian" sau moderat, propus ca o formulă de reconciliere între calcedonieni şi necalcedonieni de către Sever, patriarh de Antiohia (512-538). Într-adevăr, Sever îl condamnă pe Eutihie, în schimb, respinge Calcedonul, deoarece acesta ar fi reabilitat nestorianismul, care fusese respins de Sinodul din Efes (431). Pentru el, adevărata doctrină hristologică ar fi exprimată în formula lui Chiril de Alexandria: „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul".

A p o l i n a r i s m. Episcop de Laodiceea - Syria (cca. 390), prieten al Sfântului Atanasie şi apărător al doctrinei de la Niceea, Apolinarie afirma că Hristos este radical deosebit de noi, făcându-Se întru „asemănarea" oamenilor (Filip. 2, 7), având, deci, o umanitate incompletă, deoarece spiritul sau raţiunea au fost înlocuite de Cuvântul divin. Apolinarie respinge teza lui Arie, care spunea că, dacă Logosul asumă natura umană, atunci El este inferior lui Dumnezeu şi este schimbător. Dar cum la Niceea nu s-a discutat problema în ce fel Dumnezeirea e unită cu umanitatea în Hristos, Apolinarie încearcă să explice modul în care Logosul rămâne neschimbător şi umanul schimbător. De fapt, Apolinarie Îi refuză lui Hristos un suflet uman.

Potrivit afirmaţiei trihotomiste din I Tes. 5, 23, omul este compus din trup, suflet - adică principiul vital, impersonal, inconştient - şi spirit, adică, facultatea raţională, personalitatea. Umanul are nevoie de un principiu raţional, inteligent. Or, în cazul lui Hristos, acesta este înlocuit de Logosul divin însuşi. Fiul nu ar fi asumat o natură umană completă, ci numai trupul şi sufletul sensibil. Umanul lui Hristos ar fi fost lipsit de spirit raţional, de minte şi de voinţă. Logosul ar fi devenit principiul de viaţă al fizicului, ca şi al psihicului. Trupul lui Hristos ar fi viu şi activ prin Logosul divin, nu prin spiritul raţional care aparţine umanului.

Apolinarie voia să afirme unicitatea Persoanei lui Hristos şi Dumnezeirea Sa absolută, dar gândea că, dacă s-ar admite inteligenţa în umanul lui Hristos, ca fiind un principiu echivalent cu Logosul, atunci s-ar admite două persoane în Hristos. Cuvântul a ocupat locul spiritului raţional, încât Hristos are un trup şi un suflet sensibil, dar fără inteligenţa umană. Hristos este uman din cauza trupului şi a sufletului vital, dar este divin fiindcă raţiunea Sa este Însuşi Logosul. Fiul nu S-ar fi unit cu umanul integral, ci numai cu trupul brut. Punând Logosul în locul facultăţilor raţionale, Apolinarie a mutilat natura umană a Cuvântului întrupat. Umanul Său n-a fost cel al nostru.

Erezia lui Apolinarie a fost condamnată de papa Damasus I (366-384) şi, apoi, de Sinodul din 381. Biserica nu a acceptat această opinie, deoarece concluzia ei e radicală: nu numai că Hristos ar fi avut în această situaţie o umanitate anormală, dar El nu ar mai fi om real. Or, în întruparea Sa, Hristos Şi-a asumat firea umană în integritatea ei, inclusiv sufletul raţional şi voinţa. Însuşirile firii umane n-au fost distruse, ci răscumpărate şi afirmate tocmai pentru că au fost unite cu Cuvântul. Hristologia apolinaristă, prin concluzia ei că Hristos nu are o fire umană deplină, revenea la arianism.

Toţi marii teologi ai epocii, inclusiv Părinţii capadocieni, au criticat apolinarismul, deoarece sacrifică valoarea şi realitatea întrupării. Atanasie, pornind de la principiul soteriologic al Întrupării, afirmă că Fiul a devenit om deplin pentru ca omul să participe la viaţa divină (*Despre Întrupare*, 54). Există deci o legătură între întruparea Logosului şi răscumpărarea umanului. Grigorie de Nazianz (ep. 101) formulează celebra axiomă: Ceea ce Hristos n-a asumat, El n-a vindecat. În Ep.II către Cledonius, el spune că centrul lui Hristos este personalitatea Sa divină, umanul fiind absorbit, aşa cum lumina soarelui absoarbe lumina stelelor. Grigorie

de Nyssa afirmă că, deși umanul lui Hristos este absorbit de Dumnezeirea Sa, umanul este complet și continuă să existe în mod integral. Nicolae Cabasila scrie: *„El nu S-a îmbrăcat numai în trup, ci a asumat, de asemenea, un suflet, o minte și o voință și tot ceea ce este uman, pentru ca astfel să fie unit cu natura noastră în întregul ei și să ne pătrundă în mod complet și să ne atragă în El prin împreunarea deplină a tot ce aparține naturii noastre, cu tot ceea ce este al nostru"* (*Viața în Hristos*, IV, 6).

M o n o t e l i s m. O încercare de a-i reconcilia pe monofiziți cu cei care au recunoscut hristologia de la Calcedon a fost făcută de împăratul Heraclie, de patriarhul Serghie de Constantinopol și de patriarhul Cyr de Alexandria. Cyr a reușit să-i determine pe monofiziți să-i accepte formula „în două naturi", dar a introdus o idee nouă, anume că lucrarea divină și cea umană se exprimă ca o singură *activitate teandrică*. Călugărul Sofronie din Palestina protestează contra acestei teze, după el, de nuanță monofizită. Serghie îi cere lui Cyr să retragă această formulă și scrie în legătură cu aceasta și papei Honorie. Honorie scrie, în 638, o expunere a credinței, pe care împăratul a subscris-o, cunoscută sub numele de *Ecthesis*. Honorie interzice să se învețe că în Hristos există *una* sau *două lucrări*, deoarece în El există o singură *voință*. Papa Sever, urmașul lui Honorie, condamnă *Ecthesis*, iar papa Martin, în octombrie 649, la Conciliul Lateran, condamnă *Ecthesis*, pe Serghie, pe Cyr și pe alți monoteliți. Împăratul monotelit Constant îl silește pe papă să accepte *Ecthesis*, dar acesta refuză, fiind apoi exilat în Crimeea.

Al VI-lea sinod ecumenic (al treilea „trulan" la Constantinopol) este convocat de împăratul Constantin al IV-lea pentru a se pronunța cu privire la erezia monotelismului (La Roma, papa Agathon (678-681) și papa Leon al II-lea (682-683)). Sinodul condamnă doctrina despre o singură voie în Hristos, precum și pe papa Honorie. Natura umană are propria ei voie, iar voința umană are propria ei lucrare, demnitate și libertate. Voința lui Hristos ca om este distinctă, deși supusă liber voinței Sale ca Dumnezeu. Suferința pe cruce este un act liber al voinței Sale umane de a se supune voinței Sale divine. La fel, El are o lucrare umană distinctă, deși este supusă celei divine. Actele umane ale lui Hristos sunt actele unei persoane divine.

Dochetism - Aftartodochetism. O opinie hristologică a fost și aceea care punea la îndoială realitatea umanului în Hristos, deci și realitatea jertfei lui Iisus. Umanitatea lui Hristos este redusă la o simplă „aparență" (**dokesis**). *Erezia* a fost propagată de Iulian de Halicarnas (sec. IV) și a fost numită *aftartodochetism*, deoarece susține că trupul lui Hristos născut din Fecioara Maria a fost trupul Noului Adam, fără păcat, incoruptibil (*aphthartos*). Umanitatea lui Hristos este nu numai fără păcat, dar nici nu poartă urmările păcatului lui Adam, adică slăbiciunile și afectele ei naturale. Sever de Antiohia îi acuză pe Iulian și pe discipolii săi extremiști de dochetism, ceea ce ar însemna că Logosul nu Și-a asumat o umanitate reală, în starea ei căzută, cu toate urmările păcatului, inclusiv, coruptibilitatea. Dar în ce constă coruptibilitatea firii umane? Este naturală sau e o consecință a păcatului? Iulian neagă faptul că omul e stricăcios prin fire deci natura lui Hristos este nestricăcioasă.

Împotriva acestei doctrine, Ioan Damaschin va arăta că în Hristos nu se poate nega realitatea umană a suferinței. El a fost liber de păcat, dar Și-a însușit în mod voluntar starea căzută a omului, pentru a-l elibera definitiv. În discuțiile ulterioare, s-a precizat că păcatul este o boală, stricăciune (*phthorá*) care a afectat întreaga umanitate. Nu numai greșeala și vina lui Adam, care sunt personale, se transmit, ci și consecințele lor. O consecință a separării între om și Dumnezeu, după păcatul lui Adam, este moartea naturală, care se moștenește din generație în generație. Fiecare are natura coruptă prin moștenirea greșelii lui Adam, dar e responsabil de libertatea sa. După păcat - adică starea de separare de Dumnezeu și de supunere sub consecințele ei - omul are o condiție de existență biologică (*tropos*) afectată de moarte, mod care e în opoziție cu natura și cu vocația sa (*logos*). În acest sens, jertfa nu este o justificare sau un schimb, ci, o scoatere a firii noastre din starea de stricăciune și de mortalitate.

Al VII-lea Sinod ecumenic (Niceea, 787), în Definiția de credință (*hóros*) îi numește pe cei care au fost condamnați de către sinoadele anterioare, din cauza opiniilor lor heterodoxe (vezi textul în **Telegraful Român**, 41-44 (1986), p. 61).

Bibliografie

- Milan Șesan, Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, vol. I, EIB, 1975, pp.129-154 și 227-262.

XIV. Opera de răscumpărare a lui Iisus Hristos. Soteriologia I

A. Sensul iconomiei (mântuirii)

1. „*Care este scopul iconomiei întrupării lui Dumnezeu-Cuvântul, vestit în toată dumnezeiasca Scriptură și citit de noi, dar nepătruns? Nu e decât acela ca, împărtășindu-Se de ale noastre, să ne facă pe noi părtași de ale Sale. Căci Fiul lui Dumnezeu de aceea S-a făcut Fiu al omului, ca să ne aducă pe noi oamenii fii ai lui Dumnezeu, ridicând după har neamul nostru la ceea ce este El după fire, născându-ne de sus în Duhul Sfânt și introducându-ne îndată în Împărăția cerurilor; mai bine zis, dăruindu-Se să o avem pe aceasta înlăuntrul nostru* (Lc. 17, 21), *ca să nu avem numai nădejdea de a intra în ea, ci având-o încă de acum, să strigăm: «Viața noastră e ascunsă cu Hristos în Dumnezeu»* (Col. 3, 3)" (Simeon Noul Teolog, *Capete teologice*, 88, în „Filocalia" vol. 6, p. 90).

După Maxim Mărturisitorul, misterul iconomiei s-a înfăptuit în Hristos: „*Căci se cădea Făcătorului a toate, ca făcându-Se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, să Se păstreze pe Sine neschimbat, atât ca ceea ce era după fire, cât și ca ceea ce a devenit prin fire potrivit iconomiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mișcare, care singură face cu putință schimbarea la cele ce se mișcă. Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Aceasta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit, mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea, pentru nici una. Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiate, când se vor reduna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar vestitor (Înger) al ei S-a făcut Însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu, devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem, însuși adâncul cel mai din lăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare în lăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos*". (*Răspunsuri către Talasie*, 60, „Filocalia" vol. 3, p. 325).

2. Creația, Întruparea, Răscumpărarea, toate aparțin iconomiei divine, manifestării și Revelației Sfintei Treimi in sfera istoriei umane pe pământ. Voința de a crea lumea și umanitatea aparțin ființei și existenței lui Dumnezeu, iar întruparea Fiului lui Dumnezeu ca persoană istorică concretă, în timp și în spațiu, descoperă „*taina ținută ascunsă*" din veșnicie de Creatorul universului (Efes. 3, 9). Asumarea condiției umane, în toate aspectele și dimensiunile ei, arată că opera de răscumpărare a lui Hristos a fost predestinată înainte de întemeierea lumii și manifestată la sfârșitul timpurilor (I Pt. 1, 20).

Datorită dragostei Sale pentru oameni Dumnezeu L-a dat pe Însuși Fiul Său la moarte prin cruce (In. 3, 16). În moartea Fiului Său, ne-a apropiat pe noi de Sine, ca să se afle în El tot neamul omenesc. Putea să ne mântuiască pe noi în alt chip, dar a voit să arate în acest fel dragostea Sa cea mare. N-a voit să silească libertatea noastră, deși putea să o facă, ci a voit să ne apropie de El prin dragoste. Și Însuși Hristos a ascultat de Tatăl Său pentru dragostea Sa față de noi, ca să primească asupra Sa patimile, crucea și moartea (Evr. 12, 2) (Isaac Sirul, *Cuvântul LXXXI*, „Filocalia" vol. 10, pp. 395-396).

Iconomia divină s-a răspîndit într-o formă parțială și măsurată prin Lege și prin profeți, iar într-o formă generală și universală, prin Iisus Hristos, spune Chiril al Alexandriei. „Căci Legea mântuie o singură casă, cea a lui Israel, pe când Iisus Hristos a răscumpărat pentru Dumnezeu și Tatăl întreaga lume prin credința în El și prin sângele Lui (*Glafire la Numeri*, PSB 39, 1992, pp. 411-412).

3. Iisus Hristos „*Cel Ce a plinit cu prisosință toată rânduiala - iconomia - cea pentru mântuirea oamenilor*" (Vecernia Rusaliilor) ne-a mântuit prin tot ce a făcut pentru noi în timpul vieții Sale pământești. Dacă Tatăl este autorul iconomiei, Fiul este urzitorul acesteia. Răscumpărarea s-a realizat în două momente și acte fundamentale: înnoirea firii umane prin întruparea ipostatică a

Fiului („*Cuvântul trup S-a făcut*" - In. 1, 14) şi sfinţirea omenirii prin vărsarea sângelui lui Iisus Hristos: „*Mai întâi firea noastră a primit înnoirea în întruparea lui Hristos, apoi s-a împărtăşit de patima Lui şi de moartea Lui şi, după înnoirea prin vărsarea sângelui, s-a înnoit şi s-a sfinţit firea noastră şi s-a făcut în stare să primească poruncile noi şi desăvârşite. Căci, de s-ar fi dat înainte de vărsarea sângelui, înainte de a se înnoi şi sfinţi firea noastră, poate că şi aceste porunci noi, ca şi cele vechi, ar fi tăiat din suflet răutatea, dar n-ar fi putut să smulgă însăşi rădăcina răutăţii din suflet. Acum însă nu e aşa*" (Isaac Sirul, *Epistola IV*, în „Filocalia" vol. 10, p. 493).

Altă exprimare a naturii răscumpărării: **înfierea** (*Yiothesia-adoptio*, Rom. 8, 23; Gal. 4, 5; Efes. 1, 5) şi **învierea** (*anastasis-resurrectio*, In. 11, 25; I Cor. 15, 20-22).

4. Despre opera de mântuire a lui Hristos există numeroase mărturii biblice. Ea poartă diferite nume: viaţa cea ascunsă în Hristos (Col. 3, 3), sămânţa cea bună (Mt. 13, 24), aluatul sfinţit (Mt. 13, 33), mărgăritarul preţios (Mt. 13, 46), comoara ascunsă în câmp (Mt. 13, 44), harul sau puterea de sus (Lc. 24, 29), apa cea vie (In. 4, 14), arvuna Duhului (II Cor. 1, 220), vistieria (I Tim. 6, 20), focul dumnezeiesc (Lc. 9, 54), viaţa şi lumina lumii (In. 1, 4; 8, 12), pecetea (II Cor. 1, 22). Această operă de răscumpărare deschisă, învăţată şi realizată o dată pentru totdeauna de Iisus Hristos se exercită ca înfiere (Gal. 4, 5; Efes.1, 5) continuu în istorie până la a doua venire a lui Hristos pe pământ: „*Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârşitul veacului. Amin*" (Mt. 28, 20).

B. Etapele şi direcţiile operei de răscumpărare

5. Ţinând seama de felul în care Iisus a folosit „*timpul*" Său mesianic (I Tim. 2, 6), vom distinge în viaţa şi în misiunea Sa mai multe etape (care corespund cu cele trei laturi ale operei Sale - profetică, sacerdotală şi împărătească). Iisus vine să anunţe „Vestea cea bună", adică, prezenţa şi lucrarea personală a lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor, un Dumnezeu voind să elibereze poporul Său şi toate popoarele. La începutul misiunii Sale, Iisus Se comportă ca un nou Moise („*Tu vei scoate din Egipt poporul Meu*" - Ieş. 3, 12), de aceea se grăbeşte să evanghelizeze mulţimile din provinciile şi din oraşele Palestinei, prin predică, prin exemplul personal, prin săvârşirea minunilor, fie în sinagogă, fie în loc public. Conştient că are puţin timp (doi sau trei ani) ca să împlinească misiunea Celui Care L-a trimis, Tatăl ceresc, Iisus începe să lucreze imediat: „*Am venit să arunc foc pe pământ şi cât aş dori să fie acum aprins. Cu Botez am a Mă boteza şi câtă nerăbdare am până se va îndeplini*" (Lc. 12, 49-50). Şi ucenicii Săi trebuie să lucreze repede: „*Încă puţină vreme Lumina este cu voi. Umblaţi cât aveţi Lumină, ca să nu vă prindă întunericul*" (In. 12, 35).

Ştiind că timpul este scurt, Iisus rezumă Evanghelia Sa în *Predica de pe munte* (Mt. 5-7), comparând-o cu *Tora*, şi formează un grup de discipoli fideli dintre iudei, Cei doisprezece Apostoli (Matei cap. 10), pentru a fi nucleul unui nou popor al lui Dumnezeu. Provocat de Irod, „vulpea aceasta", El spune: „*Iată, alung demoni şi fac vindecări, astăzi şi mâine, iar a treia zi voi sfârşi*" (Lc. 13, 32).

Chiar şi mama Sa Îl grăbeşte: „*Încă n-a venit ceasul Meu*" (In. 2, 4), răspunde El când aceasta îi cere să Se manifeste la o nuntă. Iisus trece peste toate obstacolele istorice, religioase, juridice, arătând că El este Domn al sabatului, Fiul Omului (Mt. 12, 8), având autoritate şi asupra Legii (Lc. 12, 21; 18, 26).

Iisus nu îngăduie denigrarea aproapelui, indiferenţa faţă de cei săraci, abuzul puterii religioase sau politice. El pleacă de unde nu găseşte credinţă şi fraternitate, de unde nu sunt semne de convertire. Nu îngăduie trufia celor care nu fac loc să se manifeste puterea Duhului Sfânt şi are un cuvânt aspru contra locurilor care n-au primit mesajul: „*Vai vouă, cărturarilor şi fariseilor! Că închideţi împărăţia cerurilor înaintea oamenilor...*" (Mt. 23, 13); „*Vai ţie, Horazine! Vai ţie, Betsaida! Căci dacă în Tir şi în Sidon s-ar fi făcut minunile care s-au făcut la voi...*" (Mt. 11, 21). El condamnă „*lumea*" (In. 17, 9-15), adică pe *vicleanul*, care se opune planului lui Dumnezeu şi se aşază între viaţa oamenilor şi puterea Lui. Această etapă corespunde cu slujirea lui ca Profet.

6. A schimba viaţa lumii nu este un lucru uşor. Iisus ştie că eliberarea poporului de sub tirania păcatului originar, personal şi social este un proces mult mai profund şi mai lung, care nu se încheie cu propovăduirea Evangheliei şi cu minunile Sale. Aceasta implică purtarea unei greutăţi, suportarea

unui jug vechi şi greu, luarea de bunăvoie asupra Sa a „păcatelor lumii". Puterea Legii şi a Proorocilor se opreşte la un moment dat. „Făgăduinţele" din Vechiul Testament au o limită, iar Iisus nu venise să le repete. El Îşi dă seama că trebuie să dubleze Vechiul Testament şi să înceapă propria Lui istorie, prin urmare, instituie un Nou Legământ, care se suprapune Vechiului Legământ.

Este momentul când Iisus Se retrage în locuri izolate şi Se roagă îndelung (Lc. 5, 16; 6, 12; 11, 1). Ca să împlinească profeţia anunţată de Proorocul Isaia (Mt. 12, 18-21), Iisus nu are altă cale decât „semnul lui Iona", adică propria Lui suferinţă şi înjosire. Căci Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca El să slujească fraţilor Săi. În ascultare totală faţă de Tatăl Său, Iisus acceptă să fie „*Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatele lumii*".

Într-adevăr, după controverse dramatice cu iudeii, Iisus ştie că viaţa Sa este în pericol, fiind ameninţat direct cu uciderea. Unul dintre subiectele de controversă cu iudeii a fost acela al adevărului şi al păcatului. Ce este adevărul ? Iisus Se declară „*Omul Care v-am spus adevărul*" (In. 8, 40): „*Cine dintre voi Mă vădeşte de păcat ? Dacă spun adevărul, atunci de ce voi nu Mă credeţi ?*" (In. 8, 46). Aceste afirmaţii sunt, pentru iudei, fără sens, căci depăşesc logica lor. Iar când Iisus le spune: „*Adevărat, adevărat zic vouă: înainte de a fi fost Avraam, Eu sunt*" (In. 8, 58), iudeii Îl alungă cu pietre (In. 8, 59), deoarece le era imposibil să creadă. Iisus, ameninţat, S-a ferit de ei şi a ieşit din templu, ca să amâne condamnarea şi să întârzie moartea.

Profetul Ieremia persecutat, care se compara cu un miel blând dus la înjunghiere, este simbolul lui Iisus. Ieremia cerea însă răzbunare: „*Dă-mi să văd răzbunarea Ta asupra lor, căci Ţie Ţi-am încredinţat cauza mea*" (Ier. 20, 12). Dorinţa de răzbunare nu intră în perspectiva lui Iisus. El nu este un miel dus la abator. Nu i S-a luat viaţa, ci El a dăruit-o ca dar sfânt, devenind astfel Sacrificiul Noului Testament.

La un moment dat, simţind absenţa şi indiferenţa lui Dumnezeu faţă de agonia Sa (Ps. 21, 1), Fiul Omului îşi dă seama că nu poate scăpa de duşmani. Este moartea Lui o fatalitate ? Putea, oare, să mântuiască altfel? Ce raport este între Crucea lui Iisus, suferinţă şi iubirea lui Dumnezeu? În orice caz, Iisus nu vrea să Se apere cu arme împotriva acuzatorilor Săi. Iar când Petru Îi propune să nu accepte jertfa, El ripostează: „*Mergi înapoia Mea, satano!*" (Mt. 16, 23).

La fiecare mare turnantă din misiunea Sa, Iisus invocă voia Tatălui: „*Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voieşti Tu*" (Mc. 14, 36). Discret, retras în tăcere şi în meditaţie, răbdător, dar disponibil, Iisus nu cedează presiunii discipolilor şi nu Se blochează în dispute inutile cu adversarii Săi. Nu Se lasă prins nici de popularitate, nici de timp, nici de loc, ci le relativizează prin punerea vieţii Sale în perspectiva misiunii mesianice. Chiar dacă ştie că Patima e aproape, El nu Se lasă presat de timp, ci găsind vreme, Se roagă pentru Lazăr pe care-l iubea şi îi compătimeşte familia. După voia Sa, decide să urce la Ierusalim, ca acolo să fie umilit pe Cruce şi să plătească cu sângele Său violenţa şi ura arbitrară a autorităţilor religioase şi politice ale timpului: „*Eu pentru aceasta am venit pe lume*" (In. 18, 37). Ce explicaţie are Crucea lui Iisus? Numai iubirea Sa pentru noi explică aceasta: „*Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul Lui să şi-l pună pentru prietenii Săi*" (In. 15, 13). Această etapă corespunde cu slujirea lui de Mare-Arhiereu sau sacerdotală.

7. După Înviere, Iisus insistă ca planul lui Dumnezeu de a mântui lumea să fie realizat de către Apostoli şi de urmaşii acestora, aşa cum El însuşi l-a realizat. El este conştient că jertfa şi învierea Sa au consecinţe ireversibile pentru toţi. Experienţa Lui pe Cruce nu este deloc ocazională sau irelevantă (Mt. 9, 18-26). Planul lui Dumnezeu îşi are originea în eternitate, germenele lui nu se află pe pământ, ci în cer. Iisus a aruncat sământa pe pământ (In. 21, 15-19). Împărăţia, pe de o parte, s-a realizat şi, pe de altă parte, este în curs de realizare. De aceea Iisus insistă: „*Faceţi aceasta întru pomenirea Mea*" (Lc. 22, 19); numai astfel nu vor rămâne în zadar credinţa, Crucea şi Învierea Sa. După Înviere, Euharistia este Taina în care creştinii au deplina asigurare şi certitudine că Hristos e prezent în ei (In. 6, 48-58).

Pentru a-Şi actualiza opera, Iisus face făgăduinţa să rămână nedespărţit de discipolii Săi până la sfârşitul veacurilor. Apoi, puterea lui Dumnezeu, prin care El însuşi a înviat, va fi dăruită tuturor neamurilor (Mt. 12, 18-21). De la Cincizecime, celălalt Mângâietor, Duhul Sfânt, va interveni în istorie pentru a grăbi a doua venire a lui Iisus în slavă, ca să transforme totul în împărăţia lui Dumnezeu: „*Încă multe lucruri am a vă spune; dar*

acum nu puteţi să le purtaţi" (In. 16, 12), şi acelaşi Duh Sfânt va fi trimis să-i călăuzească pe creştini la *„tot adevărul"* (In. 16, 13).

„Când veţi înălţa pe Fiul Omului, atunci veţi înţelege că Eu sunt" (In. 8, 28). Cu alte cuvinte, numai privindu-L pe Iisus pe Cruce vom înţelege căderea şi mizeria omului, dar şi măreţia lui Dumnezeu. Înţelegerea Crucii devine, astfel, centrul propovăduirii apostolice. De aceea, pentru Apostolul Pavel Crucea lui Iisus are *„o logică"* proprie (1 Cor. 1, 17-18).

La patruzeci de zile Se inalţă la cer şi apoi trimite Duhul Sfânt peste Apostoli, semn că introduce împărăţia Sa veşnică în istorie (Apoc. 11, 15). *Apocalipsa* vorbeşte, reluând viziunea lui Daniel (7, 17-27), despre învierea sfinţilor şi despre adunarea tuturor în jurul tronului lui Dumnezeu, la dreapta Căruia stă Hristos înviat.

Urmaşii lui Hristos formează o comunitate frăţească in jurul Euharistiei, fiind cu sufletul şi cu inima una. Creştinii sunt tari prin speranţa in înviere. La începutul secolului II, încep deja persecuţiile contra lor. Îşi amintesc atunci de ceea ce Iisus a spus Apostolilor Săi: *„Veţi fi urâţi de toţi pentru numele Meu"* (Mt. 10, 22). Această etapă corespunde cu slujirea Lui împărătească.

C. Răscumpărarea universală

(Vezi: *Dimensiunea hristologică a mântuirii*, în „Ortodoxia" XXXV(1983), nr. 2, pp. 236-244)

8. În Noul Testament, iconomia, opera de mântuire a lui Hristos, este prezentată sub trei slujiri (*triplex munus*): de profet - prin propovăduirea Evangheliei, de preot - prin jertfa Sa, de împărat - prin slujirea Sa. În opera Sa a revelat ceea ce este în persoana Sa: adevărata umanitate istorică şi adevărata Dumnezeire eternă. *„Eu n-am venit să judec lumea, ci să mântuiesc lumea"* (In. 12, 47). El face aceasta pentru că ascultă de voia Tatălui: *„Lucrul pe care Mi L-ai dat să-l fac, l-am săvârşit"* (In. 17, 4). Sensul vieţii Lui şi al Evangheliei Sale se află în opera Sa. El face aceasta pentru că posedă El însuşi viaţa pe care o posedă Tatăl: *„Precum Tatăl are viaţa în Sine, tot astfel I-a dat Fiului să aibă viaţa în Sine"* (In. 5, 26).

9. Opera de răscumpărare, prin moartea lui Iisus Hristos, face parte din *„preştiinţa lui Dumnezeu"*, din rânduiala şi din iubirea Lui de a mântui lumea (F.A. 2, 23). A murit *„după Scripturi"* se referă la continuitatea planului (iconomiei) de mântuire a lui Dumnezeu. *„Nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El este Cel Care ne-a iubit pe noi şi Care L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre"* (1 In. 4, 19). De la începutul istoriei mântuirii, Dumnezeu este alături de fiinţa umană, a intervenit prin alianţe cu poporul Israel, a făcut făgăduinţe prin Profeţi. Fidelitatea constantă a lui Dumnezeu se arată în Iisus Hristos, în Care toate făgăduinţele se împlinesc: *„El va înlătura moartea pe veci. Şi Domnul Dumnezeu va şterge lacrimile de pe toate feţele şi ruşinea poporului Său o va îndepărta de pe pământ, căci Domnul a grăit. Şi se va zice în ziua aceea: «Iată Dumnezeul nostru în Care nădăjduiam ca să fim mântuiţi! Iată Domnul în Care am nădăjduit, să ne bucurăm şi să ne veselim de mântuirea Lui!»"* (Is. 25, 8-9).

10. Credincios mesianismului Său, acela de a proclama săracilor Evanghelia, de a-i elibera pe cei captivi, de a vindeca suferinzii (Lc. 4, 18-19), El Se identifică cu robul lui Dumnezeu, Care-i va îndrepta pe mulţi şi fărădelegile lor le va asuma... *„El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile Lui noi toţi ne-am vindecat"* (Is. 53, 5). S-a dus de bună voie la Ierusalim, fiind conştient că va îndura moarte violentă, din cauza *„împotrivirii păcătoşilor"* (Evr. 12, 3). A luat locul păcătoşilor, cu consecinţele căderii, devenind blestem pentru oameni, ca să-i elibereze din blestemul Legii (Gal. 2, 13).

11. După Botezul în Iordan de către Profetul Ioan, Iisus începe misiunea Sa publică. De la început, El acceptă să Se identifice cu păcătoşii: *„Iată Mielul lui Dumnezeu Care ridică păcatul lumii"* (In. 1, 29,36; Apoc. 5, 6-13). Disponibil să facă voia Tatălui Care L-a trimis (In. 6, 38), El prezintă slujirea Sa în termeni mesianici: *„De atunci a început Iisus să le arate ucenicilor Săi că El trebuie să meargă la Ierusalim şi să pătimească multe de la bătrâni, de la arhierei şi de la cărturari şi să fie ucis şi a treia zi să învieze"* (Mt. 16, 21). Discipolii se îndoiesc de această variantă mesianică. După ce Se schimbă la faţă, Iisus repetă în ce constă funcţia Fiului Omului (Mt. 17, 1-23; Mc. 9, 1-9). Iisus a respectat sărbătorile iudaice şi a venerat Templul, a cărui distrugere o anunţă ca pe o anticipare a morţii Lui în trup. A iertat pă-

catele, arătând astfel că *„Tatăl Meu până acum lucrează; şi Eu lucrez"* (In. 5, 18). Iudeii erau împărţiţi cu privire la Persoana lui Hristos, dar, în general, n-au crezut că El este Cuvântul lui Dumnezeu făcut om (In. 1, 14), ci că *„Se face pe Sine de-o potrivă cu Dumnezeu"* (In. 5, 18), deci este blasfemiator.

12. Din cauza marii Sale iubiri cu care ne-a iubit (Efes. 2, 4), Iisus S-a suit pe cruce şi acolo a *„ridicat păcatul lumii"* (In. 1, 29). Iisus a dorit crucea ca ascultare de Tatăl şi a băut cupa pe care Tatăl I-a dat-o (In. 18, 11). Iar aceasta nu din întâmplare. El n-a murit din slăbiciune omenească. El a acceptat moarte de voie şi răstignire publică, adică, Şi-a oferit trupul Său Tatălui, ca jertfă de răscumpărare în locul tuturor. Ca *„mielul lui Dumnezeu"* (I Pt. 1, 19) El a pătimit în trup şi prin rănile Lui toţi ne-am vindecat (Is. 53, 4-5). A suferit pentru toţi, şi datorită unirii cu natura umană, El a împlinit în locul oamenilor toată dreptatea. El a venit în lume anume pentru acest moment, ca să distrugă în propriul Său trup moartea tuturor. *„El a gustat moartea pentru fiecare om"* (Evr. 2, 9).

„Iar ca sfârşit al tuturor acestora, Dumnezeu şi Domnul L-a dat pentru dragostea Sa pe Însuşi Fiul Său la moarte pe cruce. «Că aşa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât şi pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat la moarte pentru ea» (In. 3, 16). *Nu pentru că n-a putut să ne izbăvească pe noi în alt chip, ci a voit să ne înveţe prin aceasta pe noi dragostea cea folositoare. Şi ne-a apropiat pe noi de Sine în moartea Unuia-născut Fiului Său. Şi dacă ar fi avut ceva mai de preţ decât pe Fiul Său, şi aceasta ne-ar fi dat-o, ca să se afle în El neamul nostru. Şi pentru dragostea Lui cea mare n-a voit să silească libertatea noastră, deşi putea să o facă, ci să ne apropie de Sine prin dragostea cugetului nostru. Şi Însuşi Hristos a ascultat de Tatăl Său pentru dragostea Sa faţă de noi, ca să primească asupra Sa ocara şi mâhnirea, cu bucurie, precum zice Scriptura: «În locul bucuriei ce o avea, a răbdat crucea, dispreţuind ruşinea»* (Evr. 12, 2). *De aceea a spus Domnul în noaptea în care a fost vândut: «Acesta este trupul Meu, care se dă pentru lume, spre viaţă; şi acesta este sângele Meu care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor»* (Mt. 26, 26-28). *Şi pentru noi zice iarăşi: «Eu Mă sfinţesc pe Mine»* (In. 17, 19)" (Isaac Sirul, *„Cuvântul LXXXI"*, „Filocalia" vol. 10, pp. 395-396).

13. Formal, Iisus a fost judecat şi acuzat de blasfemie: *„Fiind om, Te-ai făcut Dumnezeu"* (In. 10, 31-38). Condamnarea Lui punea însă în evidenţă starea umanităţii, încremenite de ură faţă de un Dumnezeu personal, al iubirii. Toţi refuzau convertirea radicală cerută de Iisus, deoarece n-au vrut să audă de blestemul care zăcea asupra întregii omeniri. Toţi transgresau Legea, dar nimeni nu se gândea la răscumpărare (Evr. 9, 15). Răstignirea a fost decisă de conducătorii religioşi şi politici, locali şi străini, cu acordul populaţiei din Ierusalim, sub guvernatorul Ponţiu Pilat, când Caiafa era arhiereu la Templu. La ultima Cină cu Apostolii Săi, Iisus a anticipat aducerea de bună voie a vieţii Sale ca dar Tatălui, în numele oamenilor: *„Acesta e Trupul Meu, care se va da pentru voi"* (Lc. 22, 19). Umilit, a fost pironit pe Cruce în afara cetăţii, transformând acolo blestemul în binecuvântare. Fiul Omului stă pe cruce, dar nu fără speranţa răscumpărării.

Noul Testament pune acţiunea lui Hristos pe cruce în perspectiva unui mesianism sacerdotal, nu politic. Iisus refuză să fie victima mulţimii sau a autorităţilor, deoarece violenţa nu făcea parte din religia Sa. Pentru El, ieşirea din criză, din păcat se face numai prin jertfă. De aceea, Arhiereul - cel care aduce jertfa, acceptă să devină Mielul - jertfa care se aduce. El este **mijlocitor** - *mesitis, mediator* - al Noului Testament, prin moartea suferită pentru **răscumpărarea** - *apolytrosis, redemptio* - greşelilor de sub Testamentul anterior (Evr. 9, 15; 8, 6; Gal. 3, 20) *„Unul este Dumnezeu, unul este şi Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni, Omul Hristos Iisus Care S-a dat pe Sine preţ de răscumpărare pentru toţi"* (I Tim. 2, 5-6).

14. Preţul acestei răscumpărări pentru care El mijloceşte este vărsarea sângelui, nu pentru că Dumnezeu avea nevoie de sacrificiul personal al Fiului Său, ci, pentru că El iubea omenirea pe care o voia împăcată cu Dumnezeu, prin iertarea păcatelor. Semnul dragostei Lui pentru lume era jertfa, iar rodul acesteia este iertarea păcatelor. În El avem răscumpărarea - *apolytrosis, redemptio* - prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor - *afesis ton amartion, remissio peccatorum* - (Col. 1, 14; Lc. 4, 18; F.A. 2, 38; Efes. 1, 7). Una din tezele lui Nicolae Cabasila (**Viaţa în Hristos**, IV, pp. 196-197) este aceasta:

„Într-adevăr, singur Mântuitorul a fost în stare să redea, prin viaţa Sa cinstea cuvenită

Tatălui ceresc, iar prin moarte să înlăture nedreptatea: prin cea dintâi, câtă vreme a fost pe pământ, iar, prin cea de a doua, pentru totdeauna, prin moartea Sa. Pentru ca prin moartea pe care El a suferit-o pe Cruce spre mărirea Tatălui a răscumpărat ocara adusă de noi, cu un preţ cu mult mai mare decât se cerea pentru acoperirea acestei vine. În acelaşi timp, prin viaţa Sa, Mântuitorul a dat Tatălui ceresc toată cinstea ce se putea da, cinste care I se cădea, căci pe Tatăl trebuie Să-L cinstim mai presus de orice - Fiindcă omul căzut nu se poate ridica cu puteri omeneşti, după cum nici răutatea omenească nu se poate ispăşi prin vrednicie omenească. Căci prin păcat noi ne batem joc de Dumnezeu, după cum este scris: «Prin călcarea legii, necinsteşti pe Dumnezeu» (Rom. 2, 23), *iar, pentru ca o greşală să se poată îndrepta, se cere o lucrare mai de sus decât puterea omenească»"*.

15. Dar tocmai pentru că a dus la capăt mesianitatea Sa sacerdotală, reunindu-i în trupul Său pe *„Cei doi"*, iudei şi neamuri (Efes. 2, 13-18), Iisus devine acum **Domn** - *Kyrios, Dominus* (Rom. 10, 9; I Cor. 12, 3), în Care se proslăveşte Dumnezeu-Tatăl - Theos, Deus (In. 13, 31-32). De aceea, ziua vestită a Învierii este ziua Împărăţiei: *„Această aleasă şi sfântă zi, cea dintâi a săptămânii, împărătească şi doamnă"* este praznic al praznicelor, sărbătoare a sărbătorilor, zi în care Iisus Paştele (*Pascha*) nostru (I Cor. 5, 7) *„din moarte la viaţă şi de pe pământ la cer"* ne-a trecut pe noi. **Paşti** înseamnă trecere şi evocă faptul că Fiul lui Dumnezeu Care S-a făcut pentru oameni *„om firesc în trup"* (**Prohod**, I, 57), într-un moment istoric, anume, în timpul lui Ponţiu Pilat, a înviat cu trup schimbat, nestricăcios, din mormântul unde fusese îngropat. Cântarea proprie creştinilor este aceasta: *„Hristos a înviat din morţi, cu moartea Sa pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le"*. O mutare fundamentală s-a produs în starea omenirii în noaptea Învierii: *„Astăzi este mântuirea lumii, că a înviat Cel Atotputernic"*; *„Venind mai înainte de dimineaţă cele care au fost cu Maria şi, aflând piatra răsturnată de pe mormânt, au auzit de la înger: «Pentru ce căutaţi, printre morţi, ca pe un om, pe Cel care este Lumina cea pururea fiitoare? Vedeţi giulgiurile cele de îngropare. Alergaţi şi propovăduiţi lumii că S-a sculat Domnul, omorând moartea, pentru că este Fiul lui Dumnezeu, Care mântuieşte neamul omenesc»"*. Iisus a ieşit din mormânt precum S-a născut din Maica Sa: îngerii n-au cunoscut cum S-a întrupat, ostaşii n-au simţit când a înviat; ambele sunt mistere pecetluite, pe care numai credinţa le deschide.

16. După cum observă Sfântul Ioan Hrisostom, în Persoana lui Hristos are loc o întâlnire fatală, finală, între moarte şi viaţă. Pe cruce, Iisus strigă: *„Săvârşitu-s-a"* (In. 19, 30). Moartea Sa e unică şi definitivă: *„Mort am fost şi sunt viu în vecii vecilor; am cheile morţii şi ale iadului"* (Apoc. 1, 18). În noaptea în care a fost vândut, toată „rânduiala părintească", iconomia mântuitoare, a fost realizată până la capăt: *„Căci El a făcut aceasta o singură dată aducându-Se jertfă pe Sine Însuşi"* (Evr. 7, 27). Această operă este actualizată în Liturghia euharistică: *„S-a plinit şi s-a săvârşit, pe cât a fost în a noastră putere, taina rânduielii (iconomiei) Tale: am făcut pomenirea morţii Tale, am văzut chipul învierii Tale, ne-am umplut de viaţa Ta nemuritoare, am gustat din hrana Ta neîmpuţinată..."*. Învierea lui Iisus Hristos arată că judecata ultimă aparţine lui Dumnezeu, că expansiunea răului, a violenţei şi a morţii este oprită, că ultimul cuvânt este al vieţii, nu al morţii.

17. Învierea Lui nu este o reanimare biologică a trupului. Îngerul n-a mişcat piatra de pe mormânt ca să învieze Hristos, ci ca să arate că El nu era acolo (Mt. 28; Mc. 16). Tradiţia despre Înviere (I Cor. 15, 3-4; F.A. 9, 3-18; 13, 32-33) s-a format către anul 56. El S-a arătat ucenicilor ca fiind plin de viaţă şi de energiile eternităţii, semnul divinităţii Lui. Apare în diferite locuri, nu poate să fie recunoscut. Pe de o parte, Învierea e un fapt istoric, atestat de discipolii care L-au văzut: Iisus mănâncă şi bea, este atins ca să arate că nu e duh; pe de altă parte, este un eveniment transcendent: Iisus apare în mijlocul Apostolilor, cu trupul glorificat, uşile fiind închise (In. 20, 19, 26), apoi dispare din văzul lor (Lc. 24, 31).

În timpul şederii în mormânt, Persoana lui Hristos a păstrat atât sufletul, cât şi trupul, deşi, separate. Toate le asumă: *„În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tâlharul, pe scaunul ceresc împreună cu Tatăl şi cu Duhul"*. De aceea, trupul lui Hristos mort, separat de suflet, n-a văzut stricăciunea (F.A. 2, 24-27), iar Dumnezeu L-a înviat (F.A. 13, 37); Iisus a coborât la iad, în locul morţilor, adică a murit real, pentru a-i elibera pe drepţii dinaintea Sa, semn că a învins moartea şi

l-a surpat pe diavol, care avea puterea morţii (Evr. 2, 14). El e *„primul-născut dintre morţi"* (Col. 1, 12). Iudeii credeau că L-au învins fără voia Lui, punând acestea pe seama lor, dar El a pătimit liber. El *„care m-a iubit şi S-a dat pe Sine Insuşi pentru mine, de bună-voie"* (Gal. 2, 20).

18. Sfântul Pavel, reluând profeţia lui Osea (13, 14), scrie către Corinteni: *„Unde îţi este, moarte, biruinţa ta? Unde îţi este, moarte, boldul tău?... Să dăm mulţumire lui Dumnezeu, Care ne-a dat biruinţa prin Domnul nostru Iisus Hristos !"* (I Cor. 15, 55, 57). Comentând textele profetice despre Învierea lui Mesia, Sfântul Ioan Hrisostom a rezumat cel mai bine semnificaţia Paştilor creştine: *„Gustaţi toţi din ospăţul credinţei; împărtăşiţi-vă toţi din bogăţia bunătăţii. Nimeni să nu se plângă de sărăcie, pentru că s-a arătat Împărăţia cea pentru toţi. Nimeni să nu se tânguiască de păcate, pentru că iertarea din mormânt a răsărit. Nimeni să nu se teamă de moarte, pentru că ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului; a stins-o pe dânsa Cel ţinut de dânsa. Prădat-a iadul Cel Care S-a pogorât în iad; umplutu-l-a de amărăciune, fiindcă a gustat din trupul Lui. Şi aceasta mai înainte înţelegând-o, Isaia a strigat: Iadul, zice, s-a amărât, întâmpinându-Te pe Tine jos. S-a amărât pentru că s-a stricat. S-a amărât pentru că a fost batjocorit. S-a amărât, pentru că s-a omorât. S-a amărât pentru că s-a surpat. S-a amărât pentru că a fost legat. A primit un trup şi de Dumnezeu a fost lovit; a primit pământ şi s-a întâlnit cu cerul; a primit ceea ce vedea şi a căzut prin ceea ce nu vedea. Unde-ţi este, moarte, boldul? Unde-ţi este, iadule, biruinţa? Înviat-a Hristos şi tu ai fost nimicit. S-a sculat Hristos şi au căzut demonii; a înviat Hristos şi se bucură îngerii; a înviat Hristos şi viaţa veşnică stăpâneşte; a înviat Hristos şi nici un mort nu este în groapă, căci Hristos, sculându-Se din morţi, începătură învierii celor adormiţi S-a făcut"* (Omilia de Paşti, *Molitfelnic*, ed. 1984, p. 632).

Învierea ne asigură de prezenţa continuă a lui Hristos inviat, pe care-L întâlnim acum prin credinţă, la citirea Evangheliei şi la cuminecarea cu Trupul şi Sângele Lui.

19. Apostolul Petru, în predica sa de la sărbătoarea Cincizecimii, descrie istoria lui Iisus astfel: *„Pe Iisus Nazarineanul, bărbat adeverit între voi de Dumnezeu prin puteri, minuni şi prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru, precum şi voi ştiţi, pe Acesta, fiind dat, după sfatul cel rânduit şi după ştiinţa cea dinainte a lui Dumnezeu, voi L-aţi luat şi pironindu-L prin mâinile celor fără de lege, L-aţi omorât. Pe Care Dumnezeu L-a înviat, dezlegând durerile morţii, întrucât nu era cu putinţă să fie ţinut de ea... Dumnezeu a înviat pe Acest Iisus, Căruia noi toţi Îi suntem martori"* (F.A. 22, 22-24, 32).

Din acest moment, Învierea lui Iisus devine centrul predicii Apostolilor, inima credinţei şi evlaviei creştinilor: *„Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea* (kèrygma, predicatio) *noastră, zadarnică este şi credinţa* (pistis, fides) *voastră"* (I Cor. 15, 14).

20. Terminând misiunea Sa mesianică („rânduiala părintească"), Fiul întrupat Se întoarce la Tatăl, după ce S-a arătat timp de 40 de zile cu trupul Său înviat (Mc. 16, 19; F.A. 1, 9-11). Este ultimul act din istoria mântuirii: S-a pogorât din cer să facă voia Tatălui, S-a smerit luând forma unui blestemat pe Cruce. Se întoarce acum la Tatăl, purtând cu El umanitatea glorificată cu stigmatele Crucii. Înaintemergătorul nostru în Împărăţia Tatălui, acest Iisus va veni iarăşi (F.A. 1, 11), dar între timp ne asigură de acolo în permanenţă de trimiterea Duhului Sfânt. *„La dreapta Tatălui"* (F.A. 2, 33) înseamnă că Fiul este consubstanţial cu Tatăl şi că umanitatea Îi aparţine ca Dumnezeu, fiind luată cu El şi glorificată, prin participare la viaţa veşnică a lui Dumnezeu: *„Pe umeri ai luat, Hristoase, firea noastră cea rătăcită şi înălţându-Te, ai dus-o lui Dumnezeu Tatăl"*. Omul este astfel restaurat în comuniunea cu Dumnezeu, o unire mai mare decât cea dată de la începutul creaţiei, deoarece el devine acum *„părtaş al firii dumnezeieşti"* (II Pt. 1, 4).

21. Iisus Hristos S-a adus pe Sine jertfă eternă şi perfectă nu pentru Sine, ci pentru omenire. Hristos ca om S-a prezentat pentru noi înaintea lui Dumnezeu: venind arhiereu al bunătăţilor viitoare, El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, cu Însuşi Sângele Său, dobândind o veşnică răscumpărare şi, astfel, El este mijlocitorul unui nou Testament (Evr. 4, 14-16; 7, 26-28; 9, 11-15): *„După ce însă a înviat El din morţi şi patruzeci de zile pe pământ împreună cu Ucenicii Săi S-a arătat, S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta Tatălui, iar dreaptă a Tatălui zic, nu după loc sau împrejurime, ci numesc dreaptă a lui Dumnezeu pe cea fără început şi mai înainte de veci*

slavă, pe care a avut-o Fiul şi mai înainte şi după înomenire: fiindcă Sfântul Său Trup este închinat cu cinstită închinăciune împreună cu Dumnezeirea Sa. Prin aceasta Sfânta Treime n-a primit nici o adăugire. Să nu fie! Pentru că Treimea a rămas Treime şi după unirea Celui Unuia-Născut, rămânând nedespărţit sfântul Său Trup, şi încă împreună cu Dânsul rămânând în veci; fiindcă cu acesta, va veni să judece viii şi morţii, drepţii şi păcătoşii." (Arhieraticon, p. 91).

22. Prin Jertfa şi prin Învierea Sa, Iisus Hristos ne-a introdus nu numai într-un nou mod de viaţă, ci şi într-un nou ciclu de existenţă, ciclul Împărăţiei lui Dumnezeu. În mişcarea istoriei apare o altă mişcare, aceea a Împărăţiei viitoare (**Basileia**), pe care Mesia a împlinit-o prin Paştele, prin Moartea şi prin Învierea Sa. Învierea Sa, de fapt, şi Întruparea au nu numai o rezonanţă de memorial, de amintire a evenimentelor din trecut, ci şi o rezonanţă de anunţare a viitorului, de prefigurare şi de pregătire a Împărăţiei. Cu Învierea lui Hristos, viaţa este orientată spre Împărăţie, care, într-o formă deja anticipată, este în mijlocul nostru, aici şi acum, ca Împărăţie a Duhului, Care călăuzeşte Biserica în tainele vieţii viitoare până la a doua venire a Fiului, Care L-a trimis (In. 16, 13-15).

El ne-a dăruit un element nou, viaţa Sa dumnezeiască: *„Din plinătatea Lui noi toţi am primit har peste har"* (In. 1, 16). El ne-a împărtăşit puterea de a deveni copiii lui Dumnezeu, născuţi din Dumnezeu (In. 1, 12-13), până ce Hristos ia o formă în ei (Gal. 4, 19). Asumaţi în misterul Lui, copărtaşi la Moartea şi la Învierea Lui, creştinii sunt icoane ale lui Hristos, martori efectivi ai Săi, nu numai în această viaţă, ci şi în viaţa veacului care va să vină.

23. Doctrina răscumpărării (vezi: *Glosar*, articolul „răscumpărare") sau a ispăşirii prin Jertfa lui Iisus Hristos stă în centrul creştinismului. Doctrina a fost expusă şi interpretată de-a lungul istoriei în diverse formulări şi sisteme teologice, care pot fi reduse la două teze principale:

a) răscumpărarea ar fi o refacere a naturii umane prin adăugarea dimensiunii ei supranaturale, pe care o pierduse prin păcatul originar, graţie jertfei peste măsură pe care Iisus a adus-o pentru păcatele oamenilor;

b) răscumpărarea este o reintegrare a firii umane, graţie schimbului între naturi care s-a făcut în Persoana lui Hristos: El L-a împărtăşit oamenilor pe Duhul Sfânt prin ungerea umanităţii Sale, în schimbul trupului, prin care, luându-l din Maria, S-a făcut om. Este realizarea sau înnoirea omului prin „naşterea din nou", prin Moartea şi prin Învierea Fiului lui Dumnezeu.

Tradiţia occidentală a preferat teza a), urmând argumentele unor mari teologi ca: Augustin de Hippo, Anselm de Canterbury, Thoma d'Aquino. După aceştia, păcatul lui Adam constă în absenţa „dreptăţii originare", prin dislocarea harului de natură. Acest păcat se transmite prin naştere neamului omenesc (Rom. 5, 12), ca o vină care merită o compensaţie. Onoarea şi maiestatea lui Dumnezeu au fost lezate prin păcatul lui Adam, de aceea Dumnezeu aşteaptă de la el o satisfacţie strictă, corespunzătoare. Dar ofensa adusă lui Dumnezeu impunea o satisfacţie infinită, pe care numai Fiul o putea aduce Tatălui lezat. Acesta a reparat greşeala şi L-a satisfăcut pe Tatăl pentru păcatele omului. În fond, Iisus a adus o satisfacţie supraabundentă, adică a făcut mai mult decât era necesar. Iisus Hristos încredinţează acest plus Bisericii.

24. Teza „satisfacţiei efective şi substitutive" (după Anselm de Canterbury, Iisus a reparat ofensa adusă prin păcat onoarei lui Dumnezeu) sau a compensaţiei ispăşitoare nu este cunoscută în această formă în tradiţia orientală. Urmând comentariilor unor mari teologi ca: Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, **soteriologia** ortodoxă n-a înţeles răscumpărarea ca o devenire naturală sau ca o reparare supranaturală. După „cădere", Adam a transmis o natură uzată, învechită, slabă, bolnăvicioasă. Chiar în actul Întrupării, Cuvântul, prin El însuşi şi în El însuşi, înnoieşte această fire prin ungerea Dumnezeirii Sale. Cuvântul creator îndumnezeieşte firea, iar *„cei care se îndumnezeiesc nu se fac mai buni prin firea creată, ci primesc lucrarea lui Dumnezeu sau pe însuşi Duhul Sfânt"* (Grigorie Palama, *Împărtăşirea dumnezeiască*). Răscumpărarea nu este deci o reparare a naturii create, ci o îndumnezeire a acesteia, după modelul transfigurării Sale, care arată ceea ce trupul va primi, adică *„nădejdea slavei"* (Col. 1, 27). Căci Iisus n-a murit forţat de împrejurări sau pentru a compensa păcatele lumii în sens legalist. El a acceptat jertfa, deoarece viaţa lumii mergea mână în mână cu viaţa Sa, viaţa noastră fiind ascunsă în El. De aceea, „Unul din

Treime" a biruit moartea în trupul Său, în numele nostru şi împreună cu noi.

25. În decursul istoriei, mulţi au încercat să explice sensul şi efectul jertfei lui Hristos. Părinţii Bisericii răsăritene insistă asupra Răscumpărării ca act al iubirii supreme a lui Dumnezeu. Adică, Iisus Hristos acceptă Jertfa nu ca pe o condiţie legalistă a Răscumpărării, ci, anume, ca să schimbe la faţă fiinţa umană pe care a creat-o Dumnezeu. Natura Jertfei Sale nu este deci de ordin juridic, legalist, şi în nici un caz jertfa nu trebuie să fie înţeleasă exclusiv în contextul pedepsei şi culpabilităţii legate de păcatul lui Adam. Nu e o jertfă de ispăşire sau de compensaţie strictă, ci de reintegrare şi de restabilire a „frumuseţii originare".

Desigur, după cum spune Grigorie Teologul, „*noi am avut nevoie de Întruparea şi de Moartea lui Dumnezeu, pentru a trăi*" (P.G. 36, pp. 661). Dar aceasta, nu în sens legalist sau moral, adică, pentru a-i satisface pe adversarii şi pe duşmanii Săi. Dumnezeu nu a avut nevoie de jertfa noastră în sens juridic. Dumnezeu nu a întrerupt niciodată comuniunea Sa cu fiinţa umană. Relaţia dintre Dumnezeu şi om nu a fost vreodată legalistă. Dumnezeu nu iartă în sens moral, pentru că niciodată nu a fost ofensat. El iubeşte fiinţa umană chiar după cădere: „*Adame, unde eşti?*" (Fac. 3, 9). Prezenţa şi acţiunea mântuitoare a lui Dumnezeu pornesc din iubirea Sa. Din propria Sa iniţiativă, din buna plăcere a voii Sale (Efes.1, 15). Dumnezeu se angajează în iconomia mântuirii, biruind păcatul cu marea Sa iubire manifestată în Paştele lui Hristos.

26. În ce constă răscumpărarea prin Paştele (jertfa) şi Învierea lui Hristos (Rom.6, 4)?

a) Îndreptarea, în sens de restaurare, reintegrare: „*Prin dreptatea* (**dikaioma, iustitia**) *adusă de Unul a venit pentru toţi oamenii îndreptarea* (**dikaiosis, iustificatio**) *care dă viaţă*" (Rom.5, 18); Mântuirea/eliberarea tuturor (**soteria, salus**): „*Dumnezeu nu ne-a rânduit spre mânie, ci spre dobândirea mântuirii prin Domnul nostru Iisus Hristos, Care a murit pentru noi*" (I Tes. 5, 9; cf. Iuda 3). [Variante româneşti pentru *dikaiosis, iustificatio* = îndreptăţire, neprihănire, îndreptare („*îndreptaţi prin credinţă*", cf. Rom. 5, 1); pentru *soteria, salus* = mântuire (F.A. 13, 26), scăpare (F.A. 27, 34), izbăvire (F.A. 7, 25). Pentru *apolytrosis, redemptio* = răscumpărare, iar pentru *afesis, remissio* = iertare].

b) Iisus Hristos, Noul Adam, pune totdeauna Jertfa Sa în legătură cu starea umanităţii, reprezentată prin neascultarea lui Adam cel dintâi, cel vechi. Jertfa Lui este o „*readucere*" a vechiului Adam în ordinea din care a căzut: „*De aceea a fost nevoie de lemn pentru lemn şi mână pentru mână (lemnul crucii închipuind gustarea din pomul cel închipuit, şi mâinile întinse pe cruce închipuind mâinile întinse spre pomul din rai). În locul mâinilor întinse cu lăcomie, vedem acum mâinile întinse cu bărbăţie, în locul mâinilor întinse obraznic, vedem mâini bătute în cuie. În locul mâinilor care au alungat pe Adam din rai, vedem acum mâinile care adună şi împreună pe toţi până la marginea lumii. De aceea, a urmat înălţare după cădere, adăpare cu fiere după gustarea din pomul cel oprit şi cununa de spini împotriva dorinţei de putere de stăpânire a celui rău şi moarte împotriva morţii şi întuneric împotriva luminii şi înmormântare şi înviere pentru reinviere. Toate acestea au fost mijloace pentru mântuirea noastră din partea lui Dumnezeu şi o vindecare a slăbiciunilor noastre şi o readucere a vechiului Adam în starea din care a căzut şi o apropiere de pomul vieţii de care îl îndepărtase gustarea pripită şi nechibzuită din pomul cunoştinţei*" (Grigorie de Nazianz, *Apologie despre fugă*, cap. 25, trad. Pr. C. Teofil, în „Mitropolia Banatului", XXXII, 1982, nr.4-6, p.306).

c) „Om deplin" în toate ca noi, în afară de păcat (Evr. 4, 15), ascultător până la moarte faţă de voia Tatălui, Mesia lui Dumnezeu a împlinit toate făgăduinţele mesianice făcute lui Avraam, Profeţilor şi drepţilor Vechiului Testament. Noul Adam a recapitulat viaţa celui dintâi Adam şi a umanităţii corupte, a pus un început nou istoriei, eliberată de păcat şi de moarte, înviată pentru veşnicie. Astfel, Iisus devine „*Mijlocitorul unui nou legământ (diathiki) al cărui Sânge de stropire grăieşte mai bine decât al lui Abel*" (Evr. 12, 24).

d) Înfierea prin harul lui Dumnezeu, înnoirea vieţii sau naşterea din nou (I Pt. 1, 3), îndumnezeirea prin participarea la energiile naturii divine (II Pt. 1, 4), învierea trupului şi eternizarea umanului (Efes, 2, 4-6; Rom. 8, 11). Dar cel mai mare dar este integrarea în comuniunea lui Dumnezeu ca fraţi ai lui Hristos (Mt. 28, 10): „*Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine; Însuţi împreună mă preamăreşte, Mântuitorule, întru Împărăţia Ta*". Fiul

s-a făcut nouă dreptate, slavă şi mântuire de la Dumnezeu-Tatăl. Căci ne-am îndreptat în El şi am fost înălţaţi la slava de fii (Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, V, 1, vol. cit., p. 118).

e) Teologia filocalică vorbeşte de trei „naşteri", corespunzătoare cu trei moduri de existenţă: după trup, ca fiinţă umană, adică aducerea la existenţă; prin Botez, pentru existenţa fericită; prin Înviere, pentru existenţa veşnică. După Învierea lui Hristos, nu există moarte absolută: „*A înviat Hristos şi nici un mort nu este în groapă, căci Hristos, sculându-Se din morţi, începătură învierii celor adormiţi S-a făcut*". Astfel, misterul vieţii viitoare este misterul restituirii eshatologice a umanităţii şi a creaţiei de către Hristos Cel înviat, Marele Împărat al veacurilor. Această restituire nu este rezultatul unei „întoarceri eterne", teză susţinută de religiile naturale, care propun o ordine ciclică a timpului. Eshatologia intră în ordinea lineară a iconomiei divine, care este mişcată de Duhul lui Dumnezeu. Trecerea de la moarte la viaţă, spre Împărăţia veşnică, se face prin înviere. De asemenea, nemurirea sau supravieţuirea fiinţei umane nu ţine de natura ei, ci este un dar al Învierii lui Hristos. Restituirea eshatologică este o transcendere pascală: „*Este cu neputinţă ca, murind cineva, să învie fără ajutorul Celui Care S-a înviat pe Sine din morţi*" (Sfântul Simeon Noul Teolog).

În veacul viitor, „*Învierea este refacerea firii în aşa fel că aceasta întrece starea ei din paradis. Superioritatea constă, în general, în neschimbabilitatea universală a tuturor, iar, în special, în negrăita îndumnezeire după har a Sfinţilor*" (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 54, 22).

Cei doi poli ai iconomiei

27. „*Pentru noi, oamenii, şi pentru a noastră mântuire*". Ce sens are această frază din Simbolul de credinţă (381) decât acela că faptul mântuirii are doi poli: a) înnoirea naturii umane, prin întruparea ipostatică însăşi a Fiului lui Dumnezeu şi b) sfinţirea naturii prin „vărsarea sângelui" lui Iisus Hristos întrupat şi răstignit. Prin întruparea Sa istorică, Fiul lui Dumnezeu unge umanitatea pe care o asumă prin perihoreza acesteia cu natura divină în ipostasul Său. Prin jertfa Sa personală, firea umană s-a împărtăşit de Patima şi de moartea Sa, fiind sfinţită prin vărsarea sângelui (vezi: Isaac Sirul, *Epistola IV*, „Filocalia" vol. 10, p. 497).

28. Aceasta se poate explica astfel:

Numai în Persoana lui Iisus Hristos, prin biruinţa firii Lui dumnezeieşti asupra celei omeneşti, s-a produs răscumpărarea. În El, prin acest schimb ontologic, efect al unirii ipostatice, Dumnezeu a conlucrat cu omul la răscumpărarea lumii: „*Nu putem începe **o viaţă** în Dumnezeu până nu vom fi murit păcatului, iar păcatul nu-l poate omorî nimeni, decât singur Dumnezeu. Fireşte că, dacă omul de bunăvoia sa s-a lăsat biruit de rău, tot aşa va trebui să recâştige singur biruinţa. Dar din clipa în care a ajuns aproape un rob al păcatului, el nu mai este în stare de aşa ceva. Căci, cum ne-am putea face mai buni, atâta vreme cât rămânem robi? Şi apoi, chiar dacă am fi într-un fel oarecare mai mari decât diavolul, nu-i mai puţin adevărat că «nici o slugă nu-i mai presus de domnul său». Şi fiindcă pe de o parte, omul care trebuia să scape de datoria care-l apăsa greu pe suflet şi să câştige această biruinţă prin puterile lui, ajunsese el însuşi rob al celor peste care el trebuia să fie stăpân, iar pe de altă parte, fiindcă Dumnezeu ca Stăpân Atotputernic nu era cu nimic dator faţă de nimeni, urma că nici Dumnezeu, nici omul n-au deschis lupta cu diavolul, iar întrucât fărădelegea stăpânea mai departe lumea, viaţa cea adevărată nu putea răsări pe pământ, căci unul era cel ce datora şi cu totul altul cel care putea plăti datoria. Din această pricină a trebuit ca Dumnezeu şi omul să conlucreze, iar cele două firi au trebuit să se unească în una şi aceeaşi persoană şi anume în aşa fel ca una din ele să fie biruită, iar cealaltă să iasă învingătoare.*

Şi, atunci, iată ce s-a întâmplat: Însuşi Dumnezeu vine şi, în locul omului, ia asupra Sa lupta contra fărădelegii, pentru că de astă dată El era şi om. Ca om liber de orice păcat, El câştigă biruinţa asupra păcatului, căci este şi Dumnezeu. În felul acesta firea omenească se mântuieşte de rele şi câştigă cununa de biruinţă asupra păcatelor în care căzuse" (Nicolae Cabasila, *Despre Viaţa în Hristos*, c.I, trad. cit. şi ed. cit., p. 144).

29. „*Chiar dacă a murit ca om şi chiar dacă sfântul Lui suflet s-a despărţit de trupul Lui prea curat, totuşi Dumnezeirea nu S-a despărţit de cele două, adică de suflet şi de trup, şi, astfel, nici unicul ipostas nu s-a despărţit în două ipostase. Căci trupul şi sufletul au avut de la început, în*

același timp, existența în ipostasul Cuvântului, și, cu toate că în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși, fiecare a rămas, având existența în unicul ipostas al Cuvântului". Astfel, unicul ipostas al Cuvântului a fost, de asemenea, și ipostasul sufletului și al trupului. Niciodată, nici sufletul, nici trupul n-au avut un ipostas propriu, altul decât ipostasul Cuvântului. Ipostasul Cuvântului a fost totdeauna unul și, deci, ipostasul lui Hristos este unul totdeauna. Chiar dacă spațial sufletul s-a despărțit de trup, ipostatic, însă, era unit prin Cuvânt (cf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 27, trad. D. Fecioru, p. 229).

30. *„Iată Mielul lui Dumnezeu"* jertfit.

În perspectiva profețiilor mesianice din Vechiul Testament (Ps. 53, 1-10), Ioan Botezătorul Îl identifică pe Iisus Hristos cu *„Mielul lui Dumnezeu, Cel Care ridică păcatul lumii"* (In. 1, 29). El este imaginea mielului pascal sacrificat al Vechiului Testament (Ieș. 12, 1-14; I Pt. 1, 19): *„Căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi"* (I Cor. 5, 7). El poartă semnele Jertfei răscumpărătoare chiar după moartea Sa (Apoc. 5, 6-14). El rămâne pentru totdeauna în stare de jertfă. Iisus Hristos este *„Amnos tou Theou" - Agnus Dei* (In. 1, 29, 36; F.A. 8, 32-33; I Pt. 2, 21-24), Care S-a smerit până la moarte: expresia unei iubiri care se jertfește, care vede biruința ei în suferință. Mielul care se aduce spre junghiere (F.A. 8, 32) - a cărei anamneză se face la proscomidie: „Junghie-Se Mielul lui Dumnezeu, Cel Care ridică păcatele lumii, pentru viața și mântuirea lumii" - se zice despre mielul care șade pe Tron, înaintea căruia se depun rugăciunile sfinților (Apoc. 5, 8-14). În acest sens, Jertfa este sinonimă cu sfințirea, la care face aluzie textul din Ioan 17, 19: *„Și Însumi Mă sfințesc (jertfesc) pentru ei, ca și ei să fie sfințiți prin adevăr"*.

Acceptarea Patimilor, a Crucii și a morții ca preț de răscumpărare pentru păcatul lumii: *„El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății. Cu rănile Lui v-ați vindecat"* (I Pt. 2, 24; Evr. 10, 18). Jertfa lui Hristos e un act de ascultare și de iubire (In. 15, 13), deoarece nu a fost trimis spre moarte, ci S-a dat de bunăvoie: *„S-a adus pe Sine jertfă fără pată lui Dumnezeu"* (Evr. 9, 14; 4, 15; 7, 26). Nu este un act numai de imolare, ci de mijlocire, unică și permanentă, de trecere de la moarte la viață. Moartea Sa are un caracter voluntar, fiind o jertfă liberă, un act de ascultare: *„Tatăl Mă iubește, pentru că Îmi dau viața ca iarăși s-o iau. Nimeni nu o ia de la Mine cu sila, ci o dau Eu de la Mine. Putere am că să o pun și putere am iarăși să o iau"* (In. 10, 17-18).

Desigur, lumea L-a ucis în acest mod. Puterile religioase și politice iau inițiativa și complotează moartea Sa. Ele au ales pedeapsa cu moartea pe cruce, o execuție umilitoare, rezervată sclavilor, nu cetățenilor romani. Crucea arată disprețul total și tortura cea mai oribilă și cea mai crudă. Cu toate acestea, El însuși Și-a oferit viața; de aceea Jertfa Sa nu e o moarte penală sau o imolare, ci o ofrandă liberă. El trăiește moartea Sa. El putea să o evite, dar a acceptat-o pentru a o distruge definitiv. Moartea a fost distrusă, mai întâi, în trupul Său, prin lupta directă cu păcatele noastre, necedând păcatului: *„Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat, ca să dobândim întru El dreptatea lui Dumnezeu"* (I Cor. 5, 21; In. 8, 46; I In. 3, 5). Astfel, *„Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine Însuși"* (I Cor. 5, 19).

31. Slujirea lui Iisus Hristos ca Mântuitorul lumii - *sotir tou kosmou, salvator mundi* (In. 4, 42; F.A. 5, 31; I Tim. 2, 3; II Tim. 1, 10; Tit 1, 3) poate să fie redată prin ceea ce teologia biblică și liturgică numește trecerea de la moarte la viață: *„Noi știm că am trecut din moarte la viață"* (I In. 3, 14); *„Eu pentru aceea am venit, pentru ca oamenii să aibă viață și s-o aibă din belșug"* (In. 10, 10). El nu a venit pentru a face o demonstrație a puterii Lui dumnezeiești, ci pentru a opune rezistență morții în totală ascultare de voia Tatălui (In. 8, 42-43) și în totală iubire față de ființa umană. Iisus intră în acest proces ca preot și ca jertfă, adică, S-a dat pe Sine însuși pentru alții, ca singurul fără de păcat (I Pt. 2, 22). Scopul jertfei nu este acela de a șterge păcatele în sens legalist, ci de a instaura în om viața ca o nouă relație cu Dumnezeu. A fi în păcat înseamnă a fi în stare de victimă, în stare de dominare și de alienare. Pentru a reposeda viața pentru alții, El însuși ridică păcatul lumii (In. 1, 29), sfărâmând legăturile morții, rupând zidul despărțitor (Efes. 2, 14). El inițiază și conduce această trecere de la moarte la viață, atât ca Arhiereul care a străbătut cerurile (Evr. 4, 14), cât și ca Mielul lui Dumnezeu (In. 1, 36). El devine astfel *„Paștele"* nostru care a fost jertfit (I Cor. 5, 7). El este jertfă de răscumpărare pentru păcatele întregii lumi (I In. 2, 2). Moartea aceasta

este pricina vieții noastre, potrivit acelui „*schimb minunat și viu*", care face ca moartea, care lucrează in unul, să devină viață activă în altul: „*Noi totdeauna purtăm in trupul nostru moartea lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate in trupul nostru. Căci cât suntem vii pururea noi suntem dați spre moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor. Astfel că moartea lucrează în noi, iar viața, in voi*" (II Cor. 4, 10-12).

32. Taina mântuirii prin Cruce constă în aceea că viața lumii merge mână în mână cu moartea Lui. „*Cine își iubește viața o va pierde, iar cine își urăște viața în lumea aceasta o va păstra pentru viața veșnică*" (In. 12, 25). El Și-a oferit viața (In. 10, 18) pentru noi și împreună cu noi, iar „*dacă am murit împreună cu El, vom și învia împreună cu El*" (II Tim. 2, 11; Col. 2, 20; Rom. 6, 8).

I-a iubit pe ai Săi până la sfârșit (In. 13, 1), ca aceștia să fie răscumpărați din „*viața voastră deșartă, lăsată de la părinți, cu scumpul Sânge al lui Hristos*" (I Pt. 1, 18). Prin ascultarea Sa față de Tatăl până la moartea pe Cruce (Filip. 2, 8), în El, Dumnezeu a împăcat lumea cu Sine (II Cor. 5, 18-19). Prin El se reface unitatea universului: „*Prin El, pe toate pentru El să le împace... făcând pace prin El, prin Sângele Crucii Sale*" (I Col. 1, 20). Din cauza multei Sale iubiri cu care ne-a iubit (Efes. 1, 4), El a dăruit Tatălui viața Sa, iar, prin această ofrandă însângerată, a fost răscumpărată viața tuturor.

33. Iisus Hristos a murit pe Cruce in mod real, dar după trei zile a înviat în mod real. Învierea trupului rezultă din lucrarea Lui proprie, din manifestarea deschisă a victoriei Sale. Tiranul, puternic și teribil, a fost legat, prin manifestarea în trup și pe Cruce a puterii lui Dumnezeu. Trupul Său a înviat în perfectă stare și devine cea dintâi roadă a nemuririi. Trupul Cuvântului este un trup uman real, supus morții. Dar faptul că este preluat de Cuvântul, face ca trupul să piardă această dispoziție și risc natural. De aceea nici corupția nu l-a atins. El a înviat cu trupul nestricăcios. Chiar in trupul Său, El S-a arătat mai puternic decât moartea, transfigurând trupul Său, cel dintâi rod al Învierii. Umanitatea Sa înviată constituie semnul, garanția, că „*moartea este moartă*", că ea nu mai este teribilă. Tot astfel, prin moartea lor, a oamenilor, umanitatea nu piere, ci primește o nouă viață. Moartea poate fi comparată acum cu sămânța aruncată în pământ: umanitatea nu dispare în neființă, ci, ca sămânța îngropată in sol, ea învie, moartea fiind desființată prin harul lui Hristos (I Cor. 15, 53).

34. Prin urmare, toată iconomia (mântuirii) se realizează in trupul lui Iisus Hristos, prin conlucrarea dintre Dumnezeu și umanitatea noastră asumată de Iisus. Mai întâi, trupul a fost uns prin unirea ipostatică, prin insoțirea celor două naturi în persoana lui Hristos. În al doilea rând, ea a fost sfințită și consacrată prin vărsarea sângelui, aducându-Se pe Sine Însuși jertfă în locul nostru. De aceea și Dumnezeu L-a primit în locul nostru. Din cauza aceasta, Iisus Hristos păstrează pentru eternitate nu numai trupul uman asumat, ci și semnele „vărsării sângelui": „*Hristos S-a gândit să păstreze pe trup mărturia Jertfei Sale și să poarte pe El pururea urmele rănilor Sale dobândite in clipa răstignirii, vrând să arate prin aceasta că, chiar când va veni a doua oară in lumina orbitoare, va rămâne pentru robii Săi Același răstignit și impuns, rănile acestea ținându-i loc de podoabe împărătești*" (Nic.Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. rom., Sibiu, 1946, p. 138).

Recapitulare

• În centrul credinței creștine stă mărturisirea evenimentelor de bază din viața și din opera lui Hristos, care au schimbat raportul dintre om și Dumnezeu: „*Căci v-am predat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit: că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scriptură; și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi*" (I Cor. 15, 3-4). „*Noi propovăduim pe Hristos*" (I Cor. 1, 23). „*Întâi de toate, pe Hristos Iisus, și pe Acesta răstignit*" (I Cor. 2, 2).

„*O, adâncul bogăției, al înțelepciunii* (Rom. 11, 33) *și al iubirii de oameni a lui Dumnezeu! Dacă n-ar fi fost moartea aceea (a lui Hristos) și înainte de ea n-ar fi fost muritor neamul nostru ieșit dintr-o astfel de rădăcină, nu ne-am fi îmbogățit în fapt cu pârga nemuririi; și nu am fi fost chemați la cer; nu s-ar fi înscăunat firea noastră la dreapta măririi cerului, mai presus de toată stăpânirea și puterea* (Evr. 8, 1). *Așa a știut Dumnezeu să preschimbe cu iubire de oameni lunecările noastre din abaterea de bună voie, spre mai*

bine, prin înţelepciunea şi puterea Sa". (Grigorie Palama, *Capete despre cunoaşterea lui Dumnezeu*, 54, în „Filocalia" vol. 7, p. 462)

• *„Nu este voia Tatălui vostru din ceruri să piară vreunul din aceştia"* (Mt. 18, 14). Dumnezeu n-a părăsit umanitatea, pe care o cheamă mereu să se întoarcă la pocăinţă, ştiind că aceasta este cu putinţă: *„De ce poporul acesta, Ierusalimul, stăruie în rătăcire ?"* (Ier. 8, 4-5). Israelul e părăsit (Mt. 21, 43). Dumnezeu Îl trimite pe **Fiul** Său, dar nici de Acesta nu ascultă. Lucrarea de răscumpărare aparţine Fiului, ca să arate că El nu a lucrat mântuirea de la distanţă, prin intermediul îngerilor sau al minunilor, ca să nu o impună cu forţa. Cuvântul, în mod personal, Se uneşte cu oamenii astfel ca în trupul lor să opereze schimbarea. El Se prezintă astfel ca Adam cel de pe urmă (1 Cor. 15, 34). În acelaşi timp, Iisus, Cel Ce mântuieşte, este Hristosul, Unsul lui Dumnezeu, Care îndumnezeieşte firea umană prin faptul că-I aparţine. Teologia ortodoxă face o legătură directă între Logosul creaţiei şi Domnul răstignit şi înviat: *„Astăzi S-a spânzurat pe lemn Cel care a aşezat pământul pe ape"*. Pe cruce, Iisus este conştient că Jertfa Sa face parte din rânduiala Tatălui, de a reconcilia lumea (In. 19, 30).

• *„Unul din Treime"* a luat riscul morţii în numele oamenilor, ridicând şi pironind pe lemnul Crucii trupul pe care l-a luat din Maria. Răscumpărarea are loc în această trecere (**Paşte**) a Fiului spre Tatăl, ca Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatele lumii, dăruindu-Se ca *„jertfa cea vie şi nejertfită"* (Slujba Învierii). *„S-a dat pe Sine schimb morţii"*, în trupul Său, în mâinile Tatălui, Care n-a îngăduit ca un trup fără de păcat să dispară în neființă. Crucea nu e un sacrificiu de „ispăşire" adus Tatălui, căci Dumnezeu nu cere să fie „satisfăcut" prin jertfe. Omul nu este nici autorul, nici colaboratorul îndreptării. Iertarea nu este meritată în virtutea reversibilităţii meritelor lui Hristos, ale sfinţilor sau ale oamenilor. Hristos, unul dintre noi, copătimitor cu noi, ia moartea noastră asupra Lui şi ne dă nouă viaţa Lui. Moartea lucrează în El, iar viaţa în noi (cf. 1 Cor. 4, 10). Crucea e un sacrificiu de reintegrare şi de transformare prin această conlucrare dintre Dumnezeu şi om, în Hristos răstignit.

• Prin Jertfa şi prin Învierea lui Iisus Hristos ceva radical s-a produs în starea şi în istoria umanităţii. Atunci, a apărut puterea învierii şi a vieţii, de care nu sunt capabile puterile morţii: *„Dumnezeu a fost preamărit în El"* (In. 13, 31). Moartea nu poate să conţină viaţa, după cum întunericul nu poate să cuprindă lumina (In. 1, 5). Umanitatea a fost eliberată, fiind scoasă din starea de victimă în care era ţinută de păcat, dezbrăcând Domniile şi Puterile, biruind asupra lor prin cruce (Col. 2, 15). El a surpat puterile iadului. El a blocat definitiv calea morţii: *„Vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea"* (1 Cor. 15, 26).

• Roadele Jertfei: restabilirea firii umane în vrednicia de la început şi reînnoirea ei, reaşezarea omului în rai, comuniunea la energiile divine (II Pt. 1, 4), înfierea divină şi moştenirea cerească. Învierea nu este doar reunirea trupului cu sufletul, ci desfiinţarea condiţiei morţii, transfigurarea şi eternizarea umanului, sfinţirea pământului. Bucuria şi lumina învierii aparţin tuturor, umanităţii, ca întreg. Pe cruce, Iisus nu este doar un exemplu moral ideal pentru oameni. Faptul istoric al Învierii lui Iisus din mormânt constituie garanţia că, atunci când oamenii sunt răstigniţi sau suferă până la epuizare, ei primesc din nou viaţă, o viaţă nouă şi din abundenţă, deoarece Hristos Cel înviat Se angajează în acest schimb.

• Este drept, că *„Mesia - Hristos Cel răstignit"* este una din învăţăturile cheie ale credinţei Noului Testament. *„Mesia Cel răstignit"* este pentru iudei piatră de poticnire, iar pentru elini, nebunie (1 Cor. 1, 23). Cu toate acestea, trebuie să se reziste tentaţiei de a gândi că Răscumpărarea decurge numai din Cruce, ca şi când Întruparea lui Hristos s-ar fi început şi sfârşit cu Răstignirea. *„Este important nu numai de a nu despărţi Crucea de Înviere, ci şi de a nu vedea în toată viaţa întrupată a lui Hristos una şi aceeaşi unitate. Nu este posibilă «teologia creştină a crucii» în afara Bunei vestiri, a Naşterii, a Botezului, a misiunii publice a lui Iisus, care se termină cu Învierea, Înălţarea, Cincizecimea şi întoarcerea Sa întru mărire. Ar fi înşelător apoi să fie opusă «teologia măririi» unei «teologii a crucii». Pe cruce - cum se ştie - Hristos a fost preamărit. „Acum Fiul Omului S-a preamărit"* (In. 13, 31). *Mărirea lui Hristos s-a arătat atât în momentul când Iisus a spălat picioarele ucenicilor, cât şi pe cruce, atât în înviere, cât şi în toate faptele iconomiei mântuirii"* (Documentul ortodox *Iisus Hristos - Viaţa lumii*, trad. cit., p. 8).

Bibliografie

- Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, București, 1993;
- *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, EIB 1992, cap. *Despre Dumnezeu Fiul*, pp. 67-111;
- John Panagopoulos, *Salvation as Partaking in the Divine Nature*, in Church and Theology, 3 (1982), pp. 176-192);
- C. Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, „Glasul Bisericii", 1-2 (1973), pp. 45-203;
- Benedict Ghiuș, *Faptul Răscumpărării în imnografia Bisericii*, in „Studii Teologice", 1-2 (1970), pp. 70-103;
- Jean-Louis Leuba (editor), *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire*, Desclée, Paris, 1995.

Comentariu: Tainele Întrupării

(după Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, „Filocalia", vol. 2, pp. 256-259)

Teologie ne învață Cuvântul lui Dumnezeu prin faptul că Se întrupează, arătându-L în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt. Fiindcă întreg Tatăl și întreg Duhul Sfânt erau ființial și desăvârșit în Fiul și după ce S-a întrupat, fără ca Ei să Se întrupeze, ci Unul binevoind, iar Celălalt împreună lucrând cu Fiul, Care Însuși Și-a lucrat întruparea. Căci Cuvântul a rămas mintal și viu (I Tim. 2, 5) și neîncăput de nimeni altul după ființă, decât numai de Tatăl și de Duhul Sfânt, și atunci când Și-a făcut, prin iubirea de oameni, unirea după ipostas.

Înfierea ne-o hărăzește, dăruindu-ne după har nașterea cea mai presus de fire, de sus, prin Duh. Pe aceasta o păzește și o păstrează, împreună cu Dumnezeu, libera voință a celor care s-au născut, cultivând cu dragoste adevărată harul dăruit și sporind prin împlinirea sârguincioasă a poruncilor frumusețea dăruită prin har și înaintând atât prin golirea de patimi în Dumnezeire, cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava majestății Sale, pentru mântuirea noastră, făcându-Se cu adevărat om.

Egali în cinste cu Îngerii, i-a făcut pe oameni, întâi, fiindcă *„a împăcat prin sângele Crucii Sale cele din cer și cele de pe pământ"* (Col. 1, 20) și a surpat puterile vrăjmașe care umpleau locul dintre cer și pământ, arătând că, în privința împărțirii darurilor dumnezeiești, ceata puterilor cerești și pământești e una, firea omenească vestind întru veselie slava lui Dumnezeu împreună cu puterile de sus prin una și aceeași voință. Apoi, fiindcă, după împlinirea lucrării Sale pentru noi, S-a înălțat la cer cu trupul primit, unind prin Sine cerul cu pământul. Prin aceasta, le-a unit pe cele sensibile cu cele inteligibile și a arătat firea cea creată ca una, de la o extremitate la alta a părților ei, unificată în ea însăși prin virtute și prin cunoașterea primei Cauze. Astfel, prin toate câte a săvârșit tainic a arătat, cred, că rațiunea este legătura de unire între cele despărțite; iar lipsa rațiunii înseamnează dezbinarea celor unite. Prin aceasta, ne-a îndemnat să învățăm să ne însușim rațiunea prin făptuire, ca să ne unim nu numai cu Îngerii prin virtute, ci și cu Dumnezeu prin cunoștință. (Col. 2, 14).

Părtași de viață dumnezeiască ne face dându-Se pe Sine de mâncare, cum numai El știe și cei care au primit de la El o astfel de simțire mintală, încât prin gustarea acestei mâncări, să cunoască prin cunoștință adevărată că *„bun este Domnul"* (Ef. 2, 14-15). Prin aceasta, pe cei care mănâncă îi umple de o calitate dumnezeiască ce-i îndumnezeiește, ca Unul Care este în chip vădit și Se numește *„Pâine a vieții și a puterii"*.

Firea o readună în ea însăși, nu numai întrucât, făcându-Se om, Și-a păstrat voința nepătimașă și nerăzvrătită împotriva firii (neclintindu-se din temelia ei cea după fire, nici măcar împotriva celor care L-au răstignit; dimpotrivă, alegând mai bucuros moartea pentru ei, decât viața, cum arată și caracterul voluntar al patimii, sporit prin dragostea de oameni a Celui Care a pătimit), ci și întrucât a desființat dușmănia, pironind pe cruce zapisul păcatului, pentru care avea firea războiul neîmpăcat cu ea însăși. Prin aceasta, i-a chemat pe cei de departe și pe cei de aproape, adică pe cei de sub lege și pe cei din afara legii și, *„surpând peretele din mijloc al despărțiturii, adică desființând legea poruncilor cu învățăturile ei, a zidit pe cei doi într-un singur om nou, făcând pace și împăcân-*

du-ne" prin Sine cu Tatăl şi întreolaltă, ca pe unii care nu mai avem o voinţă ce se împotriveşte raţiunii firii, ci, precum în privinţa firii, tot aşa şi în privinţa voinţei, rămânem neschimbăcioşi. Iar firea a făcut-o din nou curată de legea păcatului, neîngăduind ca Întruparea Sa cea pentru noi să fie anticipată de plăcere. Pentru că zămislirea Lui s-a făcut în chip minunat, fără de sământă, iar naşterea, mai presus de fire, fără stricăciune; căci Dumnezeu, născându-Se din Maică, îi strângea prin naştere legăturile fecioriei mai mult decât firea. Şi a slobozit de sub domnia legii toată firea în cei care voiesc să imite moartea Lui de bună voie, prin omorârea din simţire a mădularelor celor de pe pământ (Col. 3, 5). Căci taina mântuirii se lucrează numai în cei care vor, nu şi în cei care rămân sub stăpânirea ce-i robeşte.

În sfârşit, **surparea tiraniei celui rău**, care ne stăpânea prin înşelăciune, o face întinzând trupul biruit în Adam ca armă împotriva lui şi biruindu-l. Prin aceasta, a arătat trupul, înghiţit mai înainte de moarte, înghiţind-o pe înghiţitoarea moarte şi stricând viaţa aceleia (a morţii) prin moartea firească. Trupul Lui s-a făcut vicleanului otravă, ca pe toţi câţi izbutise să-i înghită câtă vreme i-a stăpânit prin moarte, să-i verse afară. Iar neamului omenesc acelaşi trup îi dăruieşte viaţă, împingând ca pe o fărâmătură toată firea spre învierea vieţii. Căci, mai ales pentru aceasta, Cuvântul, fiind Dumnezeu, Se face om (cu adevărat străin lucru la auzire!) şi primeşte de bună voie moartea trupului.

XV. *Dumnezeu - Duhul Sfânt*

1. Sinodul din 381 începe partea a doua a **Simbolului de credinţă** cu învăţătura despre Duhul Sfânt. Cu aceasta, sinodul, nu numai că dă un răspuns ecumenic tezei lui Macedonie, după care Duhul ar fi o creatură, ci şi formulează doctrina comună despre Sfânta Treime. Sinodul nu foloseşte termenul *de-o-fiinţă* (**homoousios**) pentru a afirma identitatea de fiinţă dintre Duhul şi Tatăl şi Fiul, deoarece acest cuvânt, deşi folosit la Niceea (325), se preta încă la multe confuzii. În schimb, sinodul adoptă formula folosită deja în rugăciune şi în cult: „*Cel Care cu Tatăl şi cu Fiul este împreună închinat şi mărit*". Nu există deci separare sau confuzie între Duhul şi Tatăl şi Fiul. Duhul arată în Sine pe Tatăl şi pe Fiul, chiar dacă nu Se întrupează. Iisus este **Hristosul** - Unsul anume prin ungerea Duhului Sfânt (Lc. 4, 18-19) Care vine de la Tatăl.

2. Una din ereziile cele mai virulente din secolul IV a fost aceea care susţinea că Duhul Sfânt este o creatură, cel mult, o creatură superioară din rândul îngerilor, care a apărut la începutul lumii. În răspunsul lor, ortodocşii au avut în vedere doctrina despre Sfânta Treime, afirmând că Duhul nu este o creatură a lui Dumnezeu, ci o Persoană divină distinctă, dar identică după fire şi voinţă cu Tatăl şi cu Fiul. Duhul purcede din Persoana Tatălui, nu din fiinţa divină sau din Fiul. În sânul Treimii, Persoanele nu sunt amestecate, ci comunică şi Se mişcă Una către Alta într-o comuniune desăvârşită. Totul pleacă de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, astfel că în Duhul este şi Tatăl şi Fiul. Cuvântul lui Dumnezeu descoperă prin Sine pe Tatăl şi Se descoperă pe Sine prin Duhul, pe Care-L dăruieşte discipolilor Săi: „*Luaţi Duh Sfânt*" (In. 20, 22; 15, 26; 16, 13). Duhul este peste Fiul în toate manifestările Acestuia: Întrupare, Epifanie, Schimbare la Faţă, Înviere (Lc. 4, 18).

3. Numele propriu al Duhului este **ruah** (= „suflu" în ebraică) sau **Pnevma** (spiritus). „*De nu se va naşte cineva din apă şi Duh, nu va putea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu*" (*Basileia* tou Theou - Regnum Dei - In. 3, 5). „*El suflă unde voieşte*" (In. 3, 8), de aceea „*unde e Duhul Sfânt acolo este libertate*" (II Cor. 3, 17). Iisus Îl numeşte „*alt Mângâietor*" (*paraclet, avocat*), Duhul Adevărului (In. 14, 16, 26; 15, 26; 16, 7). În Crez, este numit „*dătător de viaţă*" (Zoopion), care stă la originea creaţiei ca principiu şi suflu de viaţă (Rom. 8, 11). Este revelat şi făcut cunoscut sub diverse forme: apa, ungerea, pecetea (**sphragis**), norul, lumina, mâna, degetul, porumbelul, cuvântul, suflul, atât în timpul făgăduinţelor, cât şi în cel al împlinirilor. Este focul aruncat de Hristos în noi: „*Eu am venit să arunc un foc pe pământ şi cât aş vrea să fie aprins chiar acum*" (Lc. 12, 49). „Pu-

...rea Duhului Sfânt este ca focul în inima omului" (Macarie Egipteanul, *Omilia X-a*). Prin Duhul Sfânt creştinii sunt botezaţi într-un singur trup, formând trupul lui Hristos (Rom. 12, 4; I Cor. 10, 17; 12, 27) şi templul Duhului Sfânt (I Cor. 3, 16; Efes. 2, 21).

„Duhul Sfânt Care S-a manifestat cu putere peste Biserica Apostolică în ziua Cincizecimii a fost acelaşi Duh al lui Dumnezeu Care Se purta deasupra apelor la începutul creaţiei (Fac. 1). Este Unul şi Acelaşi Duh Care inspiră orice impuls creator al umanităţii şi Care comunică Evanghelia lui Hristos Cea una la naţiuni diverse, în propriile lor limbi (F.A. 2). Există o noutate radicală şi o continuitate neîntreruptă în lucrarea Duhului Sfânt cu privire la Biserică, umanitatea cea nouă" (*Ortodoxia şi Cultura*, p. 178).

4. Modul de origine şi de existenţă al Duhului e determinat de faptul că Acesta Se arată, iese prin purcedere din Tatăl, Care Îşi are fiinţa de la El Însuşi şi Care e principiul celorlalte Persoane treimice (*monarhia*). Purces din Tatăl prin Fiul, El are ipostasul Lui propriu: „*Credem şi în Sfântul Duh, Domnul şi făcătorul de viaţă, Care purcede din Tatăl şi Se odihneşte în Fiul, împreună închinat şi slăvit cu Tatăl şi cu Fiul, ca fiind de aceeaşi fiinţă (homoousios) şi coetern. Credem în Duhul Cel din Dumnezeu, Cel drept, Cel conducător, izvorul înţelepciunii, al vieţii şi al sfinţeniei. El este şi Se numeşte Dumnezeu împreună cu Tatăl şi cu Fiul; nezidit, desăvârşit, creator, atotstăpânitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărginit în putere; El stăpâneşte întreaga zidire, dar nu este stăpânit; îndumnezeieşte, dar nu Se îndumnezeieşte; desăvârşeşte, dar nu Se desăvârşeşte; împărtăşeşte, dar nu Se împărtăşeşte; sfinţeşte, dar nu Se sfinţeşte; mângâietor, deoarece primeşte rugăciunile tuturor; în toate asemenea Tatălui şi Fiului; purces din Tatăl şi dat prin Fiul, este primit de toată zidirea. Zideşte prin El Însuşi, dă fiinţă universului, sfinţeşte şi ţine. Enipostatic, există în propria Lui ipostază, nedespărţit şi neseparat de Tatăl şi Fiul, având toate câte are Tatăl şi Fiul afară de nenaştere şi naştere. Tatăl este necauzat şi nenăscut, căci nu este din cineva: El Îşi are existenţa de la El Însuşi şi nici nu are de la altul ceva din ceea ce are; ba mai mult, El este în chip firesc principiul şi cauza modului de existenţă al tuturor. Fiul este din Tatăl prin naştere. Duhul Sfânt şi El este din Tatăl, dar nu prin naştere, ci prin purcedere. Noi cunoaştem că există deosebire între naştere şi purcedere, dar care este felul deosebirii nu ştim deloc. Naşterea Fiului din Tatăl şi purcederea Sfântului Duh sunt simultane*" (Ioan Damaschin, *Credinţa ortodoxă*, I, 8).

„*Dumnezeu-Cuvântul, Care e din Dumnezeu, are împreună provenind din Tatăl şi pe Duhul Sfânt... Duhul acela al Cuvântului e ca o dragoste negrăită a Născătorului faţă de Cuvântul născut în chip negrăit. De Acesta Se foloseşte faţă de Născătorul şi Cuvântul şi Fiul preaiubit, dar ca unul Care-L are împreună ieşit cu Sine din Tatăl odihnindu-Se în El, prin unitatea fiinţei. De la acest Cuvânt, Care ne-a grăit prin trup, am învăţat şi numele ipostasului deosebit de Tatăl, al Duhului, precum şi că nu este numai al Tatălui, ci şi al Său. Căci zice: „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede"* (In. 15, 25). *Aceasta, ca să învăţăm că nu numai Cuvântul, ci şi Duhul este de la Tatăl, nu născut, ci purces, dar fiind şi al Fiului, Care-L are de la Tatăl, ca Duh al Adevărului, al Înţelepciunii şi al Cuvântului. Căci Adevărul şi Înţelepciunea sunt cuvântul potrivit al Născătorului, Cuvânt Care Se bucură împreună cu Tatăl, Cel Ce Se bucură de El, după însăşi spusa Lui prin Solomon: «Eu am fost Cel care m-am bucurat împreună cu El». Nu m-am bucurat, zice, ci m-am împreună-bucurat. Această bucurie dinainte de veci a Tatălui şi a Fiului este Duhul Sfânt, ca unul ce e comun amândurora în ce priveşte întrebuinţarea (de aceea Se trimite de amândoi la cei vrednici), dar numai al Tatălui în ce priveşte existenţa, din care pricină numai de la Tatăl purcede ca existenţă*" (Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, 36, „Filocalia" vol. 7, pp. 445-446).

Iconomia Duhului Sfânt

5. Există o legătură inseparabilă între iconomia şi misiunea Fiului şi iconomia şi misiunea Duhului Sfânt. De pildă, Unul e Unsul, Celălalt este ungerea: „*Duhul Domnului este peste Mine, căci Domnul M-a uns*" (Lc. 4, 18-19). Iisus este sfinţit ca Mesia, în întreita Lui slujire: Profet, Arhiereu şi Domn, prin ungerea Duhului la Întrupare (Is. 61, 1; Lc. 4, 1; Iez. 37, 1-7). La manifestarea publică (*epifania*) a lui Iisus ca Mesia, cu ocazia Botezului în Iordan, Duhul vine „ca" porumbel din cer peste El (In. 1, 32). Prin lucrarea Duhului Sfânt în Fe-

cioara Maria. Tatăl pregătește venirea și-L dăruiește lumii pe Emanuel (Mt. 1, 23).

Duhul, Care este activ în creație și Se arată la începutul lumii ca o mamă care dă naștere copilului (Fac. 1, 28; 2, 7; Ps. 103, 28-31; Iov 33, 4). Care a vorbit prin Prooroci, i-a inspirat pe scriitorii biblici, i-a uns pe preoți și pe regi. Același Duh Se odihnește în Fiul și este trimis în lume de Fiul (In. 15, 26; 16, 13-15) și, așa cum Fiul L-a proslăvit pe Tatăl (In. 17, 4), tot așa Fiul va fi proslăvit de Duhul Sfânt (In. 16, 4). El este trimis să comunice viața pe care a dăruit-o Fiul (In. 10, 10): *„Duhul este Cel Care dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am dat sunt Duh și viață"* (In. 6, 63). El este trimis să dea „mărturie" despre Fiul, de aceea *„nimeni nu poate să spună: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt"* (I Cor. 12, 3). El este și Duhul Fiului, trimis de Tatăl în inimile noastre ca să confirme că suntem „fiii" Săi, strigând *„Avva, Părinte"* (Gal. 4, 6).

6. Planul și lucrarea mântuitoare (*iconomia*) a lui Dumnezeu Cel întreit, realizate în Hristos în timpul întrupării, sunt completate de trimiterea și de revărsarea Duhului peste Apostoli și de adunarea Bisericii la Cincizecime. Biserica a devenit trupul lui Hristos și templul Duhului Sfânt la Cincizecime, când Iisus, în starea Lui de Domn (*Kyrios*) și Hristos în plină slavă, răspândește peste Apostolii și ucenicii Săi Duhul Său (F.A. 2, 36-38). Care să-i călăuzească spre tot Adevărul.

Pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli la Cincizecime, în limbi ca de foc (limbaj simbolic pentru a exprima caracterul transcendent al evenimentului), este punctul final din istoria mântuirii, adică realizarea definitivă a profețiilor și făgăduințelor mesianice dinainte de întrupare (Ioil 3, 1-2; F.A. 2, 16-21), cu alte cuvinte, începutul Bisericii istorice, prin ungerea sacerdotală a unui nou popor al lui Dumnezeu. Duhul este „martorul" prin excelență al Fiului, garantul că Jertfa Acestuia, singurul Care iartă păcatele și poate salva lumea, a fost primită de Tatăl. Duhul vine și este primit ca Mângâietorul Fiului, ca Unul Care însoțește Cuvântul.

7. Ultimul act din iconomia (mântuirii) - revărsarea Duhului Sfânt peste Apostoli și peste ucenici în Ierusalim la Cincizecime - confirmă faptul că împăcarea omului cu Dumnezeu prin Jertfa de reintegrare a Fiului constituie o realitate unică și ireversibilă. Născuți de sus, primind arvuna Duhului Sfânt, Apostolii sunt martorii lui Iisus prin Care Duhul a venit în lume și, de aceea, au puterea să judece lumea (Mt. 19, 28). „Ca pârgi ai acestui nou popor în Hristos poate fi înțeleasă ceata Sfinților Apostoli cum au fost din sângele și din neamul lui Israel, dar fiindcă s-au îmbrățișat cu credința in Hristos și și-au pus pe cap ca o coroană harul Sfântului Duh, s-au luptat cu cei de un neam" (Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, IV, 3, vol. cit., pp. 128-129). De la Cincizecime, avem asigurarea că Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu (Iez. 33, 11). Duhul este Cel care reamintește aceasta și strigă: *„Avva, Părinte"*. Și pentru că este Duhul înfierii, oricine-L contrazice pe Hristos Cel răstignit nu este de la Duhul. Duhul conduce la Hristos și-L aduce pe Hristos, totdeauna pe Hristos - Unsul Care poartă semnele cuielor. Cei ce caută Duhul lui Dumnezeu și darurile acestuia trebuie să le caute în adunarea (**ekklesia**) care s-a constituit la Cincizecime prin ungerea Duhului (F.A. 8, 1). Dumnezeu a ales să lucreze in și prin poporul Său uns, sacerdotal, care poartă pecetea Duhului ca arvună a Împărăției lui Dumnezeu. Duhul Sfânt este libertate, de aceea ia inițiative și-i antrenează pe oameni să răspundă prin credință lui Hristos. El caută să realizeze *„plinătatea trupului"* Bisericii, recapitularea tuturor în Hristos. De aici, responsabilitatea misionară și profetică a celor „unși" (hristoși), fie prin Ungerea cu Mir, fie prin Hirotonie, (sau punerea mâinilor). Este de datoria creștinilor să nu stingă Duhul nici în viața lor, nici în viața Bisericii ca instituție, nici în lumea „din afară". *„Nu stingeți Duhul"* (I Tes. 5, 19) este mai degrabă un avertisment, deoarece Duhul nu poate să fie stins. Rugăciunea proprie Bisericii este: *„Vino, Duhule Sfânt"*.

Roadele Cincizecimii: cuvintele și predica Apostolilor, puterea și lucrarea Duhului Sfânt, arvuna Împărăției lui Dumnezeu. Biserica cerească va fi îmbrăcată de Duhul Sfânt. Cununile creștinilor in lumea cealaltă sunt ca limbile de foc ale Duhului la Cincizecime (Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, VI, 7).

8. Duhul este și garantul și instrumentul prezenței lui Hristos in istoria și în misiunea Bisericii, fiind Duhul Adevărului (In. 16, 13). Hristos inspiră, însuflețește și sfințește Biserica Sa prin Duhul Sfânt, prin El lucrează în Tainele Bisericii, preface darurile euharistice în Trupul și in Sângele Domnului, instituie trepte de slujire și harisme. Prin punerea mâinilor, Apostolii împărtășeau Duhul Sfânt (F.A. 8, 17-18; Evr. 6, 2). *„Cel Care*

prin Unul şi Acelaşi Duh Sfânt ai împărţit fiecăruia din cei aleşi darurile. Cel Care ai dăruit Bisericii Tale cete de multe feluri şi trepte de slujire şi le-ai aşezat în ea, spre a sluji sfintelor şi preacuratelor Tale Taine" (*Arhieraticon*, p. 71). Pecetea (**sphragis**) Ungerii Duhului Sfânt (II Cor. 1, 22; Efes. 1, 13; 4, 30) constituie un **caracter** sacramental care nu se şterge, de aceea cele trei Taine: Botezul, Mirungerea şi Hirotonia nu pot fi repetate.

9. Dacă iconomia ca răscumpărare începe de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, mântuirea personală ca restaurare şi ca sfinţenie începe cu Persoana Duhului Sfânt, Care vine Cel dintâi în inima omului, pregătind cale de intrare şi loc de odihnă lui Iisus nedespărţit de Tatăl. *„Pe Duhul Sfânt Îl primim la botez. Dar, fiindcă acesta este numit Duhul lui Dumnezeu şi Duhul Fiului, de aceea prin Duhul primim şi pe Tatăl şi pe Fiul"* (Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în „Filocalia", vol. 1, pp. 297-298). Astfel, spaţiul uman devine loc de întâlnire a Persoanelor Sfintei Treimi, templul Duhului Sfânt, căci Duhul pregăteşte acest loc. La fel, Duhul este Cel Care pune persoana umană în faţa altei persoane, constituind astfel relaţii de comuniune după modelul treimic. Persoana nu apare cu propria ei origine, cum a crezut Adam care a voit să devină el însuşi originea creaţiei. Omul nu este deci o ipostază autonomă a naturii umane, ci o persoană relaţională, care se defineşte în faţa altei persoane.

10. Duhul Sfânt este garantul, sacramentul filiaţiei divine: *„Toţi câţi sunt mânaţi de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu"* (Rom. 8, 14). El dăruieşte darurile şi binecuvântările Împărăţiei lui Dumnezeu (Gal. 5, 22-25; 6, 8; Rom. 5, 5).

Iisus Hristos îi cheamă pe toţi la unire şi-i adună pe toţi în Împărăţia Sa prin Duhul Sfânt: *„Odinioară, când Cel Prea Înalt S-a pogorât pe pământ, a amestecat limbile şi a împrăştiat popoarele; iar acum când a împărtăşit limbile de foc. El a chemat toate neamurile la unire. Să slăvim cu o voce pe Duhul cel Prea Sfânt"* (*Condac*, Duminica Rusaliilor). Prin urmare, Iisus Hristos rămâne prezent şi actual, după Înălţarea Sa la cer, în şi prin Duhul Sfânt, pe Care Îl trimite, nu ca înlocuitor al Său, ci ca Cel Care împărtăşeşte lumii roadele împăcării cu Dumnezeu, adică, darurile Împărăţiei lui Dumnezeu. Duhul Sfânt face posibilă şi reală, aici şi acum, prin medierea sacramentală a Bisericii, Împărăţia lui Dumnezeu. De aceea, invocarea Duhul Sfânt este indispensabilă pentru actualizarea Întrupării, Paştelui, Morţii şi Învierii lui Hristos, prin predică şi prin Taine.

„Cele văzute socoteşte-le că sunt chipuri şi umbre ale celor ascunse: Biserica cea văzută, chip al bisericii inimii; pe preot, chip al preotului adevărat al harului lui Hristos şi aşa mai departe. Dacă nu s-ar desfăşura în Biserica văzută mai întâi citirile, apoi cântările şi toată rânduiala slujbei bisericeşti, nu ar veni la rând săvârşirea de către preot a înseşi Tainei Trupului şi Sângelui lui Hristos. Apoi, chiar dacă s-ar împlini tot dreptarul bisericesc, dacă nu s-ar săvârşi Euharistia tainică a jertfei prin preot şi împărtăşirea trupului lui Hristos, nu s-ar împlini nici rânduiala bisericească şi ar lipsi şi slujirea Tainei. Aşa să cugeţi şi despre creştinism." (Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 113, „Filocalia", vol. 5, p. 361).

11. Creşterea *„omului duhovnicesc"*, dezvoltarea spirituală a celui botezat, se face sub influenţa Duhului Sfânt (Efes. 3, 14-21): *„Tu, Mângâietorule preabun, Dumnezeule, eşti săvârşitorul Sfintelor Taine ale Bisericii. Prin Tine m-am născut a doua oară, m-am înnoit şi m-am apropiat de Dumnezeu. Prin Tine m-am pecetluit cu Ungere împărătească, sălăşluindu-mă de partea lui Dumnezeu, prin dăruirea darului Tău. Prin Tine m-am învrednicit de masa cea fără de moarte a Tainelor celor făcătoare de viaţă, făcându-mă în chipul lui Hristos şi dumnezeu după dar. Tu eşti Lucrătorul preoţiei; Ajutătorul spre înfrânare al celor însoţiţi; Dătătorul curăţiei celor feciorelnici şi Povăţuitorul către pocăinţă al celor ce se întorc. Tu, ajută-mi şi mie celui ce mă primejduiesc, sprijineşte neputinţa mea, cu puterea Ta cea negrăită"* (Ghenadie Scolasticul, *Rugăciune*) . El este factorul activ în „sfinţirea" umanităţii, care nu este altceva decât intrarea Împărăţiei lui Dumnezeu în istorie. Întreaga spiritualitate stă sub semnul chemării Duhului Sfânt: *„Vino la noi, Duhule Sfânt, fă-ne părtaşi sfinţeniei Tale, luminii celei neînserate, vieţii celei dumnezeieşti a împărtăşirii celei cu bun miros"* (Canon, Luni după Rusalii, *Penticostar*, ed. 1973, pag. 369). *„Vino către noi, Mângâietorule, împlinind a Ta mângâiere, celor ce cântă dumnezeieşte slava Ta cea negrăită"* (Pavecerniţa, Luni după Rusalii, *Penticostar*, ed. 1973, p. 352).

12. Duhul Sfânt este forţa de coeziune, dar şi de extindere a Bisericii (I Cor. 12, 13). Fixată în Hristos, piatra din capul unghiului (Efes. 2, 20-21), Biserica trăieşte, se manifestă şi se extinde prin

puterea Duhului Sfânt (F.A. 2, 1-21; 10, 44-48; I Tes. 1, 5-8). Fără Duhul Sfânt, Biserica este menită eşecului. Astfel, creştinii trăiesc în Duh şi umblă după Duh (Gal.5, 25). *„Noi nu umblăm după trup, ci după Duh"* (Rom.8, 4). Acesta este Duhul libertăţii, căci suflă unde voieşte, ca vântul: *„Va răsuna glas de trâmbiţe în tot pământul vostru"* (Lev. 25, 9). Nimeni nu poate să cumpere sau să dicteze Duhului. Acesta este Duhul rezistenţei şi al mărturiei eroice. El dă forţa martiriului, forţa de a sta împotriva lumii şi de a contesta puterile răului, dar şi forţa de coeziune a comunităţii, deoarece oile ascultă vocea păstorului (In. 20, 22-23).

Duhul este Duhul lui Hristos. Iisus S-a revoltat contra celor care spuneau că Duhul Sfânt nu este peste El şi că nu lucrează, atunci când scotea demonii, cu Duhul Sfânt (Mc. 3, 22-29). Într-adevăr, Iisus Hristos foloseşte puterea Duhului Sfânt mai ales când răstoarnă lucrarea demonilor şi a duhurilor necurate. Duhul Sfânt intervine anume unde se află contradicţie între ceea ce este „de la Dumnezeu" şi ceea ce este „de la oameni". De aceea, păcatele contra Duhului Sfânt nu pot să fie iertate, nici acum, nici în veacul viitor.

13. Confruntarea dintre istorie şi eternitate, dintre uman şi divin, dintre istorie şi rânduiala lui Dumnezeu, se numeşte în termeni biblici **criză**, *judecată* (*Krisis, iudicium* - II Tes. 1, 5; I Cor. 2, 1). Ea este descrisă în mod simbolic prin foc, comparaţie atât de frecventă în Sfânta Scriptură (I Cor. 3-13) şi în scrierile creştine din secolele II-III. Criza aceasta are două aspecte: pe de o parte, ridicarea vălului sau întunericului care acoperea o situaţie, un sistem, o ordine bazată pe tiranie, pe nedreptate, pe opresiune; pe de altă parte, depăşirea acestei contradicţii prin revelarea şi punerea în acţiune a unor forţe noi. Criza nu este o condamnare a unui Dumnezeu atotputernic, autoritar, nici absenţă a lui Dumnezeu din istorie, ci o contracarare a unui proces destructiv prin transcenderea acestuia.

În aceste crize, Duhul vine în ajutorul istoriei umane ca să o tragă din întuneric la lumină, să o sustragă din clătinarea ei de creatură, ca să o expună luminii veşnice şi să o întărească pe piatra care nu se clatină. Căci El a „întemeiat" pământul şi cerul care se vor schimba, dar temelia lor nu se va distruge (Ps. 101, 26-27). Istoria este schimbătoare, tropică; Duhul lui Dumnezeu este neschimbător, atropic, etern.

14. Experienţa penticostală a Duhului care vorbeşte diverselor naţiuni în propria lor limbă a marcat profund Trupul lui Hristos. Pe măsură ce Evanghelia se răspândea în multe locuri şi la multe popoare, această experienţă fundamentală a devenit paradigmatică pentru Biserică şi pentru misiunea ei.

Exegeza patristică interpretează experienţa de la Cincizecime ca fiind reversul experienţei din Babel. Diversitatea limbilor a fost fatală pentru unitatea şi pentru strădania comună a poporului în vechiul Babel. În noul Babel, în mod paradoxal, diversitatea a devenit un dar al Duhului şi a constituit unitatea Trupului lui Hristos" (*Ortodoxia şi Cultura*, p. 179).

Recapitulare

• Împotriva ereziei lui Macedonie, semi-arian care neagă divinitatea Duhului, al doilea Sinod ecumenic (381) a adoptat articolul 8 din **Simbolul de credinţă**: *„Cred în Duhul Sfânt, Domnul, de viaţă făcătorul"*. Ereziile pnevmatologice din primele secole nu au negat prezenţa şi puterea Duhului, ci deofiinţimea şi existenţa Acestuia, ca ipostas propriu, complet şi nedespărţit de Tatăl şi de Fiul. Părinţii Bisericii au precizat mai multe aspecte ale pnevmatologiei ortodoxe, pornind de la principiul Sfântului Atanasie de Alexandria, după care, dacă Duhul este o creatură (*ktisma*), atunci nu participăm prin El la viaţa lui Dumnezeu.

• Prin Duhul Sfânt, Biserica devine stâlpul şi temelia adevărului. El este Cel Care dăruieşte Bisericii, în decursul istoriei, harismele necesare, darurile lui Dumnezeu, în mod special darul iubirii (I Cor. 13). Mai presus de orice, El este Duhul revelaţiilor şi al iluminării, care descoperă tainele ascunse ale cuvântului lui Dumnezeu (Mt. 11, 25; In. 14, 26; F.A. 22, 17-21). Sub influenţa Duhului Sfânt s-a făcut dezvoltarea teologică a tradiţiei biblice, în subiecte ca: dogma Sfintei Treimi în raport cu monoteismul, misiunea poporului lui Israel, continuitatea legământului, misterul mântuirii prin cruce şi prin suferinţă.

• Prin El, Hristos stă de faţă şi Se arată, prin cuvânt şi prin Taine în misiunea şi în lucrarea Bisericii văzute, fiind Duhul Adevărului (In. 16, 13). El este şi garantul adopţiunii divine a oamenilor (Rom. 8, 14), Cel Care face posibilă mântuirea personală ca sinergie şi îndumnezeire. Esenţa răscumpărării constă într-un schimb sinergic: Iisus Hristos ne-a dat Duhul Său, iar noi I-am dat trupul nostru.

Bibliografie

- Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh* I-XXIX,, în col. PSB, nr. 12, 1988, pp. 17-89;

- Sf. Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, 1-78, în Filoc. vol. 7, pp. 263-373;

- D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, Bucureşti: Editura Scripta, 1993, pp. 165-301;

- Natalia Manoilescu Dinu, *Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă*, în „Studii Teologice", XLV (1993), nr. 3-4, pp. 46-106;

- Pr. Ilie Moldovan, *Învăţătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste contemporane*, Sibiu, 1973;

- *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, EIB, ed. 1992, pp. 111-120;

- N. Afanassief, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris, Cerf, 1975.

Comentariu: Filioque

Despre **Filioque** s-a vorbit şi la capitolul **Hristologie**. Rezumăm aici discuţiile recente pe această temă:

Ambele tradiţii, occidentală şi orientală, au aceeaşi doctrină despre Dumnezeu - Sfânta Treime, despre reciprocitatea dintre Fiul şi Duhul Sfânt, atât în relaţiile interne (Treimea imanentă) cât şi în activitatea Lor în creaţie (Treimea iconomică). Duhul lui Dumnezeu este Duhul lui Hristos, Care Se arată ca purtătorul şi trimiţătorul Duhului.

Cu toate acestea, s-au conturat două abordări opuse în ce priveşte relaţia dintre Fiul şi Duhul: capadociană şi augustiniană. Părinţii capadocieni susţin **monarhia** Tatălui, adică Tatăl este singurul principiu (*arche*), izvorul (*pighi*) şi cauza (*etia*) Dumnezeirii, şi vorbesc de **perichoresis** (coabitarea, interdependenţa), reciprocitatea Persoanelor divine. Grigorie de Nyssa şi Grigorie Palama spun că Fiul mijloceşte şi nu cauzează purcederea Duhului din Tatăl. Fotie, patriarhul Constantinopolului, a propus formula: „*Duhul purcede numai de la Tatăl*". În ultima vreme, s-au propus mai multe formule: „*Duhul purcede de la Tatăl Fiului*" sau „*Duhul purcede de la Tatăl prin Fiul*". În orice caz, Răsăritul a ţinut să nu fie compromisă unicitatea fiecărei Persoane şi să evite tendinţele modaliste. Din această cauză ortodocşii nu acceptă conjuncţia **şi** care presupune o cauză dublă în purcederea Duhului.

În Apus, Augustin a susţinut că Fiul ar fi, într-un fel, cauza Duhului, teză care ar compromite monarhia Tatălui. Teologii catolici arată că, de fapt, **Filioque** a fost folosit la început pentru a afirma unitatea consubstanţială a Trinităţii, anume contra subordonării ontologice a Fiului faţă de Tatăl, idee susţinută de arieni. Formula **Filioque** ar afirma, în acelaşi timp, divinitatea Fiului şi relaţia dintre Fiul şi Duhul. Ortodocşii au înţeles-o în sensul că s-ar renunţa la doctrina despre monarhia Tatălui, păstrată în Crez, care declară că Duhul iese, purcede (*ekporevomenon*) **din** Tatăl.

S-a mai spus că, întrucât **Filioque** corespunde unui sistem teologic apusean, acesta nu poate fi integrat în sistemul teologic răsăritean.

Teologia Duhului Sfânt trebuie să fie dezvoltată mai departe în dialogul teologic dintre ortodocşi şi catolici.

Comentariu: Duhul Sfânt - trei moduri de prezenţă

(După Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie* 15, „Filocalia", vol. 3, pp. 48-49)

„Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură şi mai ales, din cele ce s-au învrednicit de raţiune. El o susţine în existenţă pe fiecare, întrucât Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu Se află, prin puterea providenţiatoare, în toate. Şi El mişcă raţiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoştinţa faptelor săvârşite greşit, împotriva rânduielii firii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel ce are voinţa dispusă spre primirea gândurilor drepte ale firii. Căci se întâmplă să aflăm şi dintre barbari şi nomazi mulţi care duc o viaţă de fapte

bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt.

Într-un chip deosebit însă și în alt înțeles se află în toți aceia care trăiau sub Lege. În ei susținea Legea și le vestea tainele viitoare, trezind în ei conștiința călcării poruncilor și știința despre desăvârșirea viitoare în Hristos. De aceea aflăm și dintre aceștia mulți care, părăsind slujirea veche și închisă în umbre, s-au mutat cu bucurie spre cea nouă și tainică.

Dar, pe lângă modurile amintite mai sus, Se mai află în alt chip în toți aceia care au moștenit prin credință numele cu adevărat dumnezeiesc și îndumnezeitor al lui Hristos. În aceștia Se află nu numai ca Cel Care-i susține și le mișcă, prin Providență, rațiunea naturală, apoi ca Cel Care le descoperă călcarea poruncilor și păzirea lor și le vestește desăvârșirea viitoare cea întru Hristos, ci și ca Cel Care zidește în ei înfierea cea după har, dăruită prin credință. Dar ca dătător de înțelepciune e numai în aceia, care și-au curățit sufletul și trupul prin deprinderea în împlinirea întocmai a poruncilor. Întru aceștia petrece ca întru ai Săi prin cunoștința simplă și nematerială ce le-o împărtășește, întipărind în mintea lor preacuratele și negrăitele înțelesuri, care îi ridică la îndumnezeire.

Așadar, în chipul cel mai general Se află în toți, întrucât îi susține și îi providențiază pe toți și mișcă germenii naturali în toți; într-un chip deosebit Se află în cei de sub Lege, întrucât le face cunoscută călcarea poruncilor și le limpezește făgăduința prevestită a lui Hristos; în sfârșit, pe lângă chipurile amintite, Se mai află în alt chip în toți cei care urmează lui Hristos, ca făcător al *înfierii.* ***Ca dătător de înțelepciune însă nu este în nici unul din cei amintiți înainte în chip general, ci numai în cei chibzuiți, care s-au făcut vrednici de sălășluirea Lui îndumnezeitoare printr-o viață după voia lui Dumnezeu."***

XVI. Mântuirea particulară a omului. Soteriologia II

1. Iconomia (mântuirii) poate să fie privită din două laturi: din partea lui Dumnezeu, adică având în vedere tot ceea ce El a făcut, face și va face pentru mântuirea omului - aceasta este opera divină de răscumpărare, de restaurare și de îndreptare a ființei umane păcătoase. Aceasta este taina înfierii, taina unirii și a împăcării celor despărțite prin jertfa lui Iisus, Care a ridicat păcatul lumii (In. 1, 29). Privită din partea omului, mântuirea implică răspunsul acestuia la chemarea lui Dumnezeu, adică, convertirea, conlucrarea liberă cu harul divin, prin credință personală și prin fapte de iubire pentru toți. Aceasta este sfințirea, creșterea în desăvârșire sau îndumnezeirea. Astfel, se poate vorbi de versantul răscumpărării generale (aspectul obiectiv), care se referă la schimbarea condiției umane prin opera lui Hristos și de versantul mântuirii personale (aspectul subiectiv). Dar sensul acestor categorii e explicit: am fost mântuiți *în* El și nu *de către* El, ca un mijlocitor distant. La acest capitol vom trata aspectul din urmă.

2. Chiar de la începutul misiunii Sale publice, Iisus vorbește în mod explicit de aceste aspecte: *„Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să mântuiască prin El lumea"* (In. 3, 17). Acuzat că intră în casa lui Zaheu, Iisus răspunde: *„Fiul Omului a venit ca să caute și să mântuiască pe cel pierdut"* (Lc. 19, 10). Iisus este numit chiar de samarineni *„Mântuitorul lumii"* (In. 4, 42). Misiunea apostolică a Bisericii este inspirată de aceeași credință: *„Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască"* (I Tim. 2, 4).

3. Taina răscumpărării neamului omenesc s-a împlinit prin *„jertfa trupului lui Iisus Hristos, o dată pentru totdeauna"* (Evr. 10, 10). El nu ne-a mântuit prin plata unei echivalențe juridice pe cruce, ci prin puterea unui subiect divin - Hristos cel înviat - de a intra în legătură reală cu subiectele umane. Întruparea, Paștele, Moartea și Învierea lui Hristos - Noul Adam, constituie un fapt unic, irepetabil, care a schimbat lumea vechiului Adam. Cu Învierea Lui, ceva radical s-a întâmplat în condiția și în istoria umanității, astfel că moartea și răul nu mai au putere absolută. Umanitatea care aparține acum Persoanei Fiului lui Dumnezeu este destinată glorificării eterne. Răscumpărarea este însă

actualizată în fiecare loc şi timp, apropriată de fiecare persoană şi comunitate, *în* şi *prin* puterea Duhului Sfânt. Răscumpărarea generală, aşa-zis obiectivă, are o prelungire în restaurarea particulară şi în sfinţirea subiectivă, prin ungerea cu harul dumnezeiesc, acolo unde găseşte credinţă liberă şi dragoste exprimată în fapte. Aceasta reprezintă unirea cu Hristos Cel înviat în însăşi persoana Duhului Sfânt. Iar garanţia acestei treceri - *paşte* - a harului spre noi este aceasta: de la Cincizecime până la a doua venire (*Parusia*). Hristos Cel înviat Se arată şi stă de faţă prin Duhul Sfânt în viaţa Bisericii, prin **Cuvânt** şi prin **Taine**.

4. După convorbirea lui Iisus cu tânărul bogat despre viaţa veşnică, ucenicii Îl întreabă: *„Şi cine poate să se mântuiască?"*. Iisus răspunde: *„La oameni lucrul este cu neputinţă, dar nu, la Dumnezeu. Căci la Dumnezeu toate sunt cu putinţă"* (Mc. 10, 27). *„Acela Care ne-a iubit"*, *„El, Care pe însuşi Fiul Său nu L-a cruţat, ci L-a dat morţii pentru toţi"* (Rom. 8, 37, 32), face acum posibilă această imposibilitate. Mai mult, El Însuşi îi caută şi-i aşteaptă pe cei pierduţi şi risipiţi. Una din însuşirile lui Dumnezeu, pe care profeţii Vechiului Testament le subliniază cu mare insistenţă, este determinarea cu care El urmăreşte ca fiinţa umană să recapete viaţă. *„Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot aşa este adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa şi să fie viu"* (Iez. 33, 11). Profetul Iezechiel reia această afirmaţie în repetate rânduri: *„Căci nu voiesc moartea celui ce moare, zice Domnul Dumnezeu: întoarceţi-vă şi trăiţi"* (Iez. 18, 32). Noul Testament revine la aceeaşi imagine: Dumnezeu este hotărât să oprească acest mecanism al morţii: *„Nu este vrerea Tatălui vostru, Cel din ceruri, ca să piară vreunul din aceştia mici"* (Mt. 18, 14). Dumnezeu *„nu voieşte să piară cineva, ci toţi să vină la pocăinţă"* (II Pt. 3, 9). El voieşte ca toţi să se mântuiască (I Tim. 2, 4). Păstorul caută oaia pierdută până o găseşte (Lc. 15, 4).

5. *Ce să fac ca să moştenesc viaţa veşnică?* (Lc. 10, 25). Mântuirea este acţiunea omului sau a lui Dumnezeu? Iisus Se plasează totdeauna pe planul milei şi al iubirii, nu al justificării legaliste. Mântuirea este un dar al lui Dumnezeu pentru care I se cuvine recunoştinţă şi mulţumire. Însă acest dar nu se poate realiza fără răspunsul, libertatea şi colaborarea omului. În toate cazurile în care intervine Iisus, El cere insistent voinţă liberă, credinţă personală în autoritatea Sa, păzirea poruncilor şi iubirea faţă de toţi. După cum Dumnezeu a conlucrat cu omul în opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos, tot aşa omul trebuie să conlucreze cu Dumnezeu în mântuirea sa personală.

Evangheliile şi Noul Testament prezintă felurite experienţe ale mântuirii în care Iisus Însuşi are rolul principal. Răspunsul şi concursul interlocutorilor Săi sunt foarte diferite: fariseul Nicodim, femeia din Samaria, funcţionarul Zaheu, tatăl celor „doi fii". Aşa cum a făcut milă cu conducătorul sinagogii şi cu fiica lui, înviind-o (Mt. 9, 25), tot aşa a miluit-o pe femeia cu scurgere de sânge, care cheltuise cu doctorii în zadar (Mt. 9, 22) înainte de a-L cunoaşte pe Hristos; şi, precum a vindecat-o pe sluga sutaşului, deoarece a crezut (Mt. 8, 13), aşa a miluit-o pe cananeancă, vindecând-o pe fiica ei (Mt. 15, 28); şi, precum, l-a înviat pe Lazăr cel iubit de El (In. 11, 24), aşa l-a înviat pe fiul unic al sărmanei văduve, pentru lacrimile ei (Lc. 7, 15). Şi precum n-a trecut-o cu vederea pe Maria, care a uns cu mir picioarele Lui (In. 12, 2), aşa n-a respins-o pe femeia păcătoasă care I-a spălat picioarele Lui cu lacrimi (Lc. 7, 38). Şi precum i-a chemat pe Petru şi pe Iacov din corabia lor, zicând: *„Urmaţi-Mi Mie"* (Mt. 4, 20), aşa l-a chemat şi pe Matei, care şedea la vamă (Mt. 9, 9). Şi precum a spălat picioarele ucenicilor (In. 13, 5), aşa l-a spălat şi pe Iuda, nefăcând deosebire. Şi precum a venit Duhul, Mângâietorul, peste Apostoli (F.A. 2, 4), aşa a venit şi peste Corneliu (F.A. 10, 44), cu încurajare. Şi precum l-a asigurat pe Anania în Damasc despre Pavel, zicând: *„Că vas ales îmi este"* (F.A. 9, 15), aşa l-a asigurat pe Filip în Samaria, despre eunucul etiopian (F.A. 9, 27).

6. Evangheliştii dau adesea ca exemplu oameni şi femei care se află pe ultima treaptă a decăderii, la punctul final al existenţei lor. Cazul condamnatului răstignit pe cruce alături de Iisus, căruia îi dăruieşte fără condiţie şi gratuit ceea ce ceruse: *„Pomeneşte-mă, Doamne, când vei veni întru împărăţia Ta"* (Lc. 23, 42-43). Tocmai în aceste cazuri şi situaţii în care iubirea lipseşte, Iisus a arătat marea Sa iubire de oameni. Iertarea Lui e comparată cu învierea: *„Mort era şi a înviat, pierdut era şi s-a aflat"* (Lc. 15, 32). Orice lucrare a lui Dumnezeu se compară cu învierea. *„După cum Tatăl scoală pe cei morţi şi le dă viaţă, tot aşa şi Fiul dă viaţă celui ce voieşte"* (In. 5, 21).

Iisus a arătat că Legea veche, chiar dacă ar fi fost respectată în totalitatea ei, nu ar fi mântuit pe cineva. Apostolul Pavel dă o mare atenţie acestei concepţii, explicând că Iisus i-a răscumpărat şi pe cei de sub Lege.

Sinergia

7. Sinergia este răspunsul credinciosului la chemarea Duhului Sfânt, cooperarea tainică şi liberă între harul lui Dumnezeu şi voinţa omului. Mântuirea este un act sinergic: *„Căci nici un folos nu vine din lucrarea omului, fără înrâurire de sus. Dar nici înrâurirea de sus nu vine peste cel care nu o primeşte în chip liber. De amândouă avem trebuinţă: şi de lucrarea dumnezeiască şi de cea omenească"* (Petru Damaschin, *Învăţături duhovniceşti*, I, în „Filocalia", vol. 5, p. 141), ca de o pereche de aripi.

Principiul care pune în mişcare sinergia este harul lui Dumnezeu, care nu este un merit, ci se dăruieşte, e gratuit. *„Acesta nu este de la voi: este darul lui Dumnezeu"* (Efes. 2, 8). *„Mântuirea ta sunt Eu"* (Ps. 34, 3) *„Dacă n-ar sta aproape cu iubirea de oameni Hristos, Mântuitorul poporului Său, şi nu S-ar lupta El pentru credincioşi, cu adevărat nu s-ar mântui nici un om, chiar dacă ar fi sfânt"*, spun marii asceţi. *„Nu mă bizui decât pe harul de la Tine, când vorbesc de îndumnezeire şi de unirea mai presus de fire!"*. Dar Duhul Sfânt nu cucereşte cu forţa înclinarea voinţei omului: *„Căci nu naşte Duhul o aplecare a voii, fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire"* (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 6). Spiritualitatea răsăriteană a pus un accent deosebit pe acest prim efort al libertăţii de a atrage harul lui Dumnezeu, Care *„luptă alăturea de noi, ne întinde mâna, ne dă ajutor şi aproape că l-a legat pe duşman în mâinile noastre; face totul ca să-l putem birui, să câştigăm victoria, pentru a pune pe capetele noastre cununa neveştejită... Dar dacă n-ar fi făcut el (Avraam) mai întâi tot ce depindea de el, nu s-ar fi bucurat de purtarea de grijă a lui Dumnezeu"* (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* XLII, 1).

8. Esenţa mântuirii particulare este înfierea după har, dar aceasta nu este o acţiune unilaterală sau impersonală. Dumnezeu ne apropie în actul morţii lui Hristos, dar Hristos ne trage şi ne uneşte cu Tatăl numai dacă ne predăm liberi Lui, aşa cum El Însuşi S-a predat de bună voie pe Cruce, când Şi-a dat trupul şi a vărsat sângele pentru lume, ca să facă voia Tatălui. De aceea, cea dintâi exigenţă a mântuirii omului este aceea de a discerne şi de a alege între cele două căi care stau în faţa omului: *„Iau cerul şi pământul ca martori împotriva voastră astăzi: am pus azi înaintea ta viaţa şi moartea, binecuvântarea şi blestemul, de aceea alege viaţa ca tu şi urmaşii tăi să trăiască, iubind pe Domnul, ascultând glasul Lui şi alipindu-te de El, căci aceasta este viaţa ta"* (Deut. 30, 19-20).

9. În faţa omului sunt două drumuri: unul al vieţii şi al dreptăţii şi unul al păcatului şi al morţii. Unul care duce spre Împărăţia cerească şi altul care duce spre pedeapsa veşnică. Cel care merge pe unul, nu merge pe celălalt, iar cel care merge pe amândouă, nu merge pe nici unul.

Dumnezeu, creându-l pe om liber, de sine stătător, primitor al îmbierii binelui şi răului, omul este capabil să se elibereze de situaţia de a fi contra lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă contra firii sale, pentru a trăi după Dumnezeu prin har, după fire şi chiar mai presus de fire. Aceasta presupune exercitarea libertăţii în discernarea şi în alegerea binelui. *„Dacă voieşti să fii desăvârşit... Auzind cuvântul acesta, a plecat întristat"* (Mt. 19, 21-22). Într-adevăr, voinţa umană are o forţă redutabilă de a rezista la chemarea Evangheliei, dar Iisus nu vrea să o lase în această stare: *„Tuturor celor care L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat puterea să se facă fii ai lui Dumnezeu"* (In. 1, 12). *„Aşa să alergaţi, ca să luaţi"*. Mântuirea este un Paşte (trecere) continuu, liber şi personal, prin *„urmarea lui Hristos"*, adică luând Crucea Lui, cu alte cuvinte, actul de predare şi de dăruire a vieţii umane în mâinile Tatălui. Paştele lui Hristos implică şi jertfă. Profetul Isaia L-a văzut lipsit de chip şi de frumuseţe, ca un miel spre junghiere (Is. 53, 7).

10. Pe de o parte, Dumnezeu este liber în relaţia Sa cu omul, harul Său nu este supus relaţiei, nu poate deveni posesiunea omului; pe de altă parte, voinţa sau puterea naturală a omului nu e capabilă prin sine să obţină harul, dar ea are în sine aspiraţia spre Dumnezeu şi e capabilă să coopereze cu harul. *„Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriţi le dă har"* (1 Pt. 5, 5). Aici nu este vorba de a număra faptele bune făcute, pentru a calcula meritele. Chiar dacă harul se

măsoară cu ostenelile personale, cauza mântuirii rămâne tot iubirea lui Dumnezeu. Şi, chiar dacă nu reuşim să transformăm credinţa în fapte, aceasta nu înseamnă să nu continuăm a asculta cuvântul lui Dumnezeu. Eşecul cu fapta nu trebuie să ducă la necredinţă. A ne certa din cauza eşecului şi a ne judeca pe noi înşine că nu facem ceea ce trebuie, aceasta constituie parte din iconomia mântuirii personale (*Sfântul Amfilohie*, can. 17).

11. Mântuirea presupune exercitarea continuă a acestei sinergii:

„*Botezul nu ia de la noi libertatea voinţei şi puterea de a ne hotărî prin noi înşine, ci abia el ne dăruieşte libertatea, ca să nu mai fim stăpâniţi, silnic şi fără să vrem, de diavolul. De aceea, după Botez, atârnă de noi, fie să stăruim de bună voie în poruncile lui Hristos, Stăpânul nostru, în Care ne-am botezat, şi să umblăm pe calea celor poruncite de El, fie să ne abatem de la această cale dreaptă, întorcându-ne prin faptele rele la potrivnicul şi la vrăjmaşul nostru, diavolul.*

Cei care se supun după Botez voii celui rău şi împlinesc cele voite de el se înstrăinează de sfântul sân al Botezului, după cuvântul lui David (Ps. 57, 4). *Căci nu ne schimbăm, nici nu ne mutăm din firea în care am fost zidiţi, ci fiind zidiţi buni de Dumnezeu (căci Dumnezeu nu a făcut răul), şi rămânând neschimbaţi prin firea şi prin natura în care am fost zidiţi, cele ce le alegem şi le voim prin socotinţa de bună-voie, pe acelea le şi facem, fie bune, fie rele*" (Simeon Noul Teolog, *Capete teologice* 89).

„*Mulţi îl învinuiesc, poate, pe Adam că, lăsându-se cu uşurinţă înduplecat de sfătuitorul cel rău, a călcat porunca dumnezeiască şi prin această călcare ne-a pricinuit nouă moartea. Dar nu e totuna a vrea cineva să guste înainte de cercare dintr-o buruiană aducătoare de moarte, şi a dori să mănânce din ea după ce a cunoscut din cercare că e aducătoare de moarte. E mai de ocară acela care ia otravă şi-şi atrage moartea după cercare, decât cel care face şi pătimeşte aceasta înainte de cercare. De aceea fiecare dintre noi e mai de ocară şi mai de osândă decât Adam. Dar se va zice poate că nu este în faţa noastră acel pom, nici porunca lui Dumnezeu, care opreşte gustarea din el, nu ne este dată nouă. Poate că acel pom nu este înaintea noastră. Dar porunca lui Dumnezeu ne este şi acuma în faţă şi pe cei care ascultă de ea şi voiesc să trăiască potrivit cu ea îi dezleagă de vina tuturor păcatelor şi de blestemul şi de osânda strămoşească; dar cei care o nesocotesc şi aleg în locul ei momeala şi sfatul celui rău nu pot să nu cadă din viaţa aceea şi de la petrecerea în rai şi să nu ajungă în gheena focului veşnic, cu care au fost ameninţaţi*" (Grigorie Palama, *Capete despre cunoaşterea lui Dumnezeu*, 55, în „Filocalia", vol. 7, pp. 462-463).

12. Ce sens are „*împreuna-lucrare*" de vreme ce, în unele exemple biblice, mântuirea - vindecarea, nu depinde de această conlucrare (fiica canaanencii - Mt. 15, 21-28, subalternul sutaşului - Lc. 7, 2, slăbănogul - Mt. 9, 2-6): „*Căci Mântuitorul, ca să creadă oamenii că a venit, a făcut semne de la început, fără vreo împreună-lucrare a lor, şi a tămăduit oamenii în dar (gratuit), ca să se împlinească cuvântul proorocesc: «Acesta slăbiciunile noastre le-a luat şi bolile noastre le-a purtat»* (Is. 53, 4). *Fiind nerăspunzători de păcatele lor, oamenii se vindecau prin harul Lui, necerându-li-se împreună-lucrare, ci numai păzirea de după aceea (a curăţiei primite), precum zice: «Iată te-ai făcut sănătos, de acum să nu mai păcătuieşti, ca să nu păţeşti ceva şi mai rău»* (In. 5, 14). *Dar şi Ioan zice despre El: «Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel Ce ridică păcatele lumii»* (In. 1, 29). *Ia aminte la ce spun: «ale lumii întregi». Totuşi cei care nu L-au primit n-au dobândit vindecare, ci cu ei s-a împlinit cuvântul: «Iar dacă necredinciosul se desparte, să se despartă»* (I Cor. 7, 15). *Iar că Apostolilor le-a dat putere să vindece şi să ierte păcatele celor care conlucrează prin rugăciunea lor, să te încredinţeze însuşi Iacov care a primit această putere. Căci el zice: «Mult poate rugăciunea dreptului făcută lucrătoare»* (Iac. 5, 16). *Căci rugăciunea Apostolilor şi a celorlalţi sfinţi e o rugăciune lucrătoare. Dar cu a Mântuitorului nu se întâmplă la fel. Ci câţi L-au primit pe El s-au mântuit şi s-au vindecat. Iar cei care nu L-au primit, s-au pierdut*" (Varsanufie şi Ioan, *Scrieri duhovniceşti*, p. 388).

Mântuirea din har sau după fapte? „*Dumnezeu pe cel care voieşte îl miluieşte şi pe care voieşte îl învârtoşează*" (Rom. 9, 18). Deci, cine va sta în faţa Lui sau împotriva voii Lui? „*Căci, uneori, Dumnezeu dăruieşte în dar; alteori, cere faptele şi curăţia vieţii şi apoi dăruieşte. Dar uneori, nici după fapte nu dăruieşte curăţia aici, ci o păstrează ca să o dăruiască în patria ei. Aceasta aflăm că o face şi cu ceea ce e mai prejos de aceasta, cu*

iertarea păcatelor. Căci iată, în Botez o dăruieşte în dar şi nu cere nicidecum altceva decât credinţa. Dar în pocăinţa pentru păcate de după Botez nu dăruieşte în dar, ci cere osteneli şi necazuri şi întristări şi străpungeri şi lacrimi şi plâns, vreme îndelungată, şi, apoi, iartă. Tâlharului i-a iertat în dar şi i-a făgăduit şi Împărăţia cerurilor prin singura mărturisire cu cuvântul, pe cruce. Şi de la păcătoasa, iarăşi, a cerut credinţă şi lacrimi. Dar de la mucenicii mărturisitori, împreună cu credinţa inimii lor, cerea şi necazuri, chinuri, străpungeri, pedepse şi moarte de multe feluri." (Isaac Sirul, *Epistola IV*, în „Filocalia" vol. 10, p. 513). Concluzia: *„Să nu zici că Dumnezeu poate să ne dăruiască curăţia sufletului şi fără lucrarea poruncilor, numai prin har. Aceste judecăţi sunt ale Domnului şi nu ne învaţă Biserica să întrebăm unele ca acestea".*

13. În această lucrare sinergică nu se poate măsura partea harului şi partea libertăţii. Credinciosul se bizuie pe rugăciunea şi pe Tainele Bisericii, făcând totul dependent de voia lui Dumnezeu. Credinciosul poate spune că nimic nu are fără şi în afară de iubirea lui Dumnezeu. De aceea, toată viaţa lui e o ascultare, o rugăciune (Mt. 21, 21-22), mai bine zis, o datorie: *„Aşa şi voi, când veţi face toate cele poruncite vouă, să ziceţi: suntem slugi netrebnice, pentru că am făcut ceea ce eram datori să facem"* (Lc. 17, 10). Harul este al lui Dumnezeu: el este germenele mântuirii: *„Căci de nu va zidi Domnul casa, în zadar se vor osteni cei ce o zidesc"* (Ps. 126, 1). Harul nu vine însă peste cel care nu-l primeşte în chip liber, de aceea Dumnezeu nu cere nimic în schimb, decât ca omul să primească binefacerile Sale: *„De voieşti tu"* (Mt. 19, 21). De aceea, *„credincios este nu cel ce socoteşte că Dumnezeu poate toate, ci cel ce crede că va primi toate"* (Ioan Sinaitul, *Scara* XXVIII).

14. Prin urmare, fiecare primeşte mântuirea după iconomia divină, prin har şi după dreptate, prin voinţa omului. **După milostivirea divină**, pentru că este darul lui Dumnezeu: *„Îndreptându-ne în dar prin harul Lui"* (Rom. 3, 24). Harul se dă la începutul credinţei, nu ca merit al eforturilor, deoarece nimeni nu este fără de păcat, acesta fiind înrădăcinat în suflet (Ps.18, 13); **după dreptate**, deoarece Dumnezeu dă harul Său ca răspuns al rugăciunii şi ca laudă a conlucrării prin voinţa liberă. El nu face nedreptate cu darurile Sale (Mt. 20, 13). Fiecăruia îi spune cu dreptate: *„Ia ce este al tău şi pleacă"* (Mt. 20, 14). Dacă cei care se mântuiesc sunt puţini (Mt. 20, 14-16), aceasta este din cauza neascultării. Împărăţia cerurilor se ia cu efort şi străduinţă (Mt. 11, 30). Ea nu se dă nici cu sila, nici prin tragere la sorţi, nici prin indulgenţa unui judecător capricios.

15. Exigenţele mântuirii personale sunt: credinţa şi faptele bune: *„Adevărat grăiesc vouă: dacă veţi avea credinţă şi nu vă veţi îndoi, veţi face nu numai ce s-a făcut cu smochinul acesta, ci şi muntelui acestuia de veţi zice: «Ridică-te şi aruncă-te în mare», va fi aşa. Şi toate câte veţi cere rugându-vă cu credinţă, veţi primi* (Mt. 21, 21-22). Într-adevăr, credinţa stă la temelia evlaviei creştine: este uşa prin care Hristos vine în noi, calea de înaintare spre tainele lui Dumnezeu. Nici scopul lui Dumnezeu, din creaţie, nici harul dumnezeiesc, ascuns în cuvântul Scripturii, nici prezenţa lui Hristos în Tainele Bisericii, nu pot fi descoperite fără credinţă.

a) Credinţa începe prin ascultarea imediată de cuvântul lui Dumnezeu, ceea ce presupune o atitudine de smerenie şi un efort al voinţei de a nu se mai conduce de sine, ci de a se lăsa purtată de voia lui Dumnezeu (Ps. 72, 23), chiar dacă inima nu vrea (Mt. 12, 12; Lc. 13, 24). Căci cuvântul care pleacă de la Dumnezeu are o calitate unică: o dată ce este adresat nu revine fără rezultat, fără să vindece slăbiciunea libertăţii, fără ca aceasta să facă voia Celui Care L-a trimis (Is. 55, 10-11). Semnul credinţei este însuşi faptul că omul devine liber să facă voia lui Dumnezeu. Credinţa este tocmai o atitudine de fidelitate totală faţă de cuvântul lui Dumnezeu, care se exprimă în iubire şi ca iubire (Os. 6, 6). Creştinul crede în Dumnezeu nu din frică, nici de teama de pedepse, nici din interesul pentru răsplată, ci din cauza iubirii Lui, a Celui Care l-a iubit cel dintâi. Adevărata credinţă este aceea care vine din cauza iubirii Sale şi care se manifestă într-o simţire lăuntrică a prezenţei Sale.

Convertirea creştinului începe prin ascultarea şi prin acceptarea liberă a cuvântului lui Dumnezeu prin credinţa personală, dar ea este plinită şi pecetluită în Taina Botezului, în comunitatea Bisericii. Taina Botezului are o importanţă crucială, deoarece, o dată cu intrarea harului lui Dumnezeu, are loc şi o înviorare a capacităţilor slăbite ale sufletului de a deosebi binele de rău, de a face fapte bune. Înainte de Botez, omul trăieşte într-o duplicitate, este liber şi neliber, în el conlocuiesc în-

...mnul lui Dumnezeu şi duhul lumii, încât el produce două feluri de roade. Harul Botezului înseamnă ieşirea din această duplicitate, credinciosul devenind dintr-odată şi pentru totdeauna liber.

b) Cel mai mare dar al Botezului este libertatea spiritului, capacitatea de a se domina, de a ieşi din autoidolatrie. Din acest moment, sinergia este posibilă, iar credinţa se transformă în experienţă conştientă, în practicarea virtuţilor, a faptelor bune. Roadele harului se manifestă în măsura în care credinciosul se angajează liber în împlinirea poruncilor divine. De aceea, înfăptuirea, punerea în practică a credinţei, nu este ceva accidental sau indiferent. Faptul acesta reiese cu prisosinţă din conţinutul şi din sensul Fericirilor, care reprezintă căi de experiere a harului, împlinind voia lui Dumnezeu. Părinţii Bisericii au exprimat acest raport între har, credinţă şi înfăptuire, într-o dublă axiomă: fără Duhul Sfânt, nimănui nu-i este cu putinţă să înţeleagă şi să facă voia lui Dumnezeu; darurile harului se fac văzute numai celor care au făcut experienţa harului prin practicarea poruncilor şi prin virtuţi; cel care nu a făcut această experienţă, nu poate să înţeleagă ce este harul (Simeon Metafrastul, *Parafrază*, pp. 97-98).

16. Cea dintâi expunere asupra disciplinei creştine, **Didahia**, vorbeşte de cele două căi: „*Sunt două căi: una a vieţii şi alta a morţii şi este mare deosebire între cele două căi*" (1, 1), „*Fiecare stă la mijlocul acestor două căi: adică a dreptăţii şi a păcatului, şi-şi alege pe care o vrea şi pe aceasta o înainteazǎ*" (Petre Damaschin, *Învăţături duhovniceşti*, „Filocalia", vol. 5, pp. 8-34). De unde, responsabilitatea personală, directă, a fiecăruia pentru orientarea vieţii sale: „*Fiecare va da, fraţilor, socoteală de sine lui Dumnezeu*" (Rom. 14, 12), „*Fiecare, fie rob, fie liber, va primi răsplata de la Dumnezeu, după binele pe care l-a făcut*" (Efes. 6, 8).

17. Morala creştină, numită în Scrierile apostolice **Calea** (F.A. 9, 2; 16, 1-18, 25-26) şi **Calea vieţii** (**Didahia** I, 1-27), iar în literatura patristică **Evlavie** - evsevia (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* 1, 2), se referă la concretizarea Evangheliei sau la manifestarea credinţei în experienţe mistice, în fapte şi în virtuţi, în viaţa personală şi socială a creştinului. Un alt nume al moralei este **disciplina creştină**, deoarece presupune împlinirea voii lui Dumnezeu, urmarea lui Hristos prin practicarea poruncilor evanghelice. O formă mai intensă a moralei creştine este **spiritualitatea**, care constă în experienţa ascetică şi mistică. Dacă ortodocşii vorbesc de **Hristos în noi**, protestanţii preferă **Hristos pentru noi**, cu înţelesul că justificarea prin credinţă este forensică, declaratorie, din cauza ispăşirii vicariale, de substituire, a lui Iisus Hristos. Pe de o parte, răscumpărare prin participare, pe de altă parte, justificare prin imputare.

Tema principală a moralei creştine este aceasta: viaţa morală şi socială a creştinului are consecinţe pentru mântuirea sa personală şi a semenilor săi: „*Nu tot cel ce-Mi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăţia cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri*" (Mt. 7, 21). Desigur, omul poate să ajungă, prin efortul natural, la o asceză perfectă, dar fără har şi libertate el nu are sfinţirea: „*Cei ce se îndumnezeiesc nu se fac numai mai buni după fire, ci primesc lucrarea dumnezeiască sau pe Însuşi Duhul Sfânt*" (Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască*, 3).

Asemănarea cu Dumnezeu. Îndumnezeirea (Theosis)

18. Contribuţia cea mai importantă a teologiei ortodoxe constă în aceea de a compara **asemănarea** cu Dumnezeu, despre care vorbeşte Facerea, cu **îndumnezeirea**. Fiinţa umană creată după chipul lui Dumnezeu, după căderea lui Adam din rai, prin neascultare, n-a pierdut acest chip, deşi nu mai cunoaşte valoarea acestuia, în schimb, a pierdut asemănarea cu Dumnezeu. (Grigorie Palama, *Capete despre cunoaşterea lui Dumnezeu*, 39). Cu Întruparea lui Iisus Hristos, omul este rechemat să facă acest parcurs de la chip la asemănare, nu în sens de devenire şi de imitare naturală, ci în sens de împărtăşire de slava lui Dumnezeu, o schimbare la faţă după exemplul lui Iisus, până ce Hristos, Arhetipul (Efes. 4, 13) pune forma Sa pe chipul uman (Gal. 4, 14). Creştinul are, atunci, o identitate nouă, devine o făptură nouă (II Cor. 5, 17), revine la „frumuseţea originară" (kalos).

„*Vă voi da inimă nouă şi duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră şi vă voi da inimă de carne. Pune-voi în lăuntrul vostru Duhul Meu*" (Iez. 36, 26-27; 37, 14). „*Adevărat, adevărat, zic ţie, de nu se va naşte cineva din apă şi din duh nu va putea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu*" (In. 3, 5). Aceasta este Botezul cu

Duhul, îmbrăcarea în Hristos, adică, simţirea conştientă, reală, totală a prezenţei Duhului în sufletul creştinului. *„Duhul să nu-l stingeţi"* (1 Tes. 5, 19). Harul a intrat în noi de la Botez, ca o înnoire şi ca o tresărire a simţurilor spirituale:

„Deci Hristos există. Dar ce este El? Dumnezeu adevărat şi om cu adevărat desăvârşit. Care S-a făcut om sau ceea ce nu era mai înainte, ca să facă pe om dumnezeu, ceea ce niciodată n-a fost. Ca atare, ne-a îndumnezeit şi ne îndumnezeieşte pe noi prin Dumnezeirea Sa şi nu numai prin trupul Său, căci acesta nu este despărţit. Ia aminte deci şi răspunde-mi cu înţelegere la întrebare (Înţel. Sirah 5, 12). *Dacă cei botezaţi L-au îmbrăcat pe Hristos* (Gal. 3, 27), *cine este Cel cu Care s-au îmbrăcat? Dumnezeu. Deci, cel care L-a îmbrăcat pe Dumnezeu nu va cunoaşte cu înţelegerea şi nu va vedea ce a îmbrăcat? - Numai morţii când sunt îmbrăcaţi nu simt, şi mă tem că cei care spun aceasta sunt cu adevărat morţi şi goi."* (Simeon Noul Teolog, *Cuvântare morală*, V, in „Filocalia", vol. 6, pp. 185-186).

19. Texte clasice despre **asemănare ca îndumnezeire** ne-au lăsat îndeosebi Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama. Sensul indumnezeirii, care se întemeiază pe doctrina despre distincţia dintre supraesenţa Dumnezeirii sau a fiinţei lui Dumnezeu şi energiile eterne şi necreate existente în Dumnezeu, a fost revelat în teologia contemporană de Părintele Dumitru Stăniloae (*Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, pp. 303-364; *Spiritualitatea ortodoxă*, pp. 254-319).

Pentru Grigorie de Nyssa, dinamica indumnezeirii se compară cu **epectaza**, o întindere continuă, în timp şi dincolo de timp, de la nedesăvârşire la desăvârşire, o înălţare permanentă pe muntele schimbării la faţă - Tabor. Pentru Maxim Mărturisitorul, îndumnezeirea este proporţională cu chenoza lui Dumnezeu în Întruparea Sa: omul se aseamănă atât de mult cu Dumnezeu, pe cât Dumnezeu S-a identificat cu omul. Pentru Simeon Noul Teolog, împărtăşirea-participarea are un caracter profund personal şi conştient. Mântuirea nu înseamnă a cunoaşte ceva despre Dumnezeu, ci a-L avea în sine pe Dumnezeu. Cunoştinţa proprie a adevărului (gnoza teologică) este anume simţirea harului Duhului Sfânt, primirea prin împărtăşire personală a luminii dumnezeieşti, care face cu putinţă şi conduce la vederea şi la comuniunea cu Cel Care este prin fire înţelepciunea ipostaziată. Faţă de această cunoştinţă conştientă, sinergică, celelalte cunoştinţe sunt doar interpretări de sensuri şi exprimări ale acestei experienţe, comunicarea mai departe a ceea ce s-a primit.

Pentru Grigorie Palama, **theosis** înseamnă unire prin participare (**metousia**), unire nu după esenţa divină, ci după energiile divine necreate. Toţi Părinţii Bisericii spun că aceasta este taina, misterul iconomiei: Dumnezeu Se face om, pentru ca omul să-L vadă pe Dumnezeu. Căci Adam a fost creat de Dumnezeu anume ca să-L vadă pe El.

20. Theosis este ilustrată în experienţa călugărilor care practicau metoda isihastă, adică coborârea minţii în inimă, având rugăciunea ca element de unificare, dar originea ei se află în experienţa Apostolilor pe Tabor, care au văzut slava lui Iisus Hristos ca lumină. Această **lumină** nu este fiinţa lui Dumnezeu, căci fiinţa este inaccesibilă şi neîmpărtăşibilă. Nici înger creat nu este. Ce este aceasta? Iudeii au numit-o mană (Ieş. 16, 14). Apostolii şi Sfinţii au făcut experienţa acesteia ca *„slava (doxa, gloria) firii", ca „Slava Mea"*, de care vorbeşte Iisus Hristos (In. 17, 24; 17, 5), strălucirea lui Dumnezeu, prezenţa şi manifestarea lui Dumnezeu în sufletele şi în trupurile celor curaţi, ca arvună tainică a slavei veşnice. Aşadar, e vorba de vederea nu a firii dumnezeieşti, ci a slavei firii: *„A dat şi firii omeneşti slava Dumnezeirii, dar nu firea. Altceva este natura lui Dumnezeu şi altceva este slava lui Dumnezeu, deşi sunt nedespărţite între ele"* (Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, 15). Aceasta este slava în care noi Îl primim şi Îl vedem, propriu-zis, pe Dumnezeu. Vederea aceasta nu este nici sensibilă, nici inteligibilă în sensul propriu, deşi se numeşte, metaforic, *cunoştinţă*.

Recapitulare

• *„De nu se va naşte cineva de sus, nu va putea să vadă Împărăţia lui Dumnezeu"* (In. 3, 3). De ce? Pentru că mântuirea nu este o *„justificare"* juridică a păcătosului, în ochii lui Dumnezeu Cel drept, ci o transformare a omului prin ungerea cu harul Duhului Sfânt Care nu e din lumea aceasta. Dacă mântuirea este rodul milei şi al iubirii lui Dumnezeu, care se dă gratuit şi fără merite personale, ce-i mai rămâne omului cu care să se

justifice şi să se mândrească? Creştinul se comportă ca şi când nu face nimic pentru mântuirea lui, dar e totdeauna conştient că e responsabil de viaţa sa, urmând pe calea lui Hristos.

• Într-adevăr, istoria lui Iisus din Nazaret răstignit şi înviat nu este o istorie izolată, solitară, care nu ne priveşte. Ea trebuie să devină istoria oricui vrea să-şi schimbe viaţa (**metanoia**) şi să o răscumpere de sub tirania păcatului şi-a morţii. Or, de la Cincizecime la Parusie, Iisus Hristos Se arată şi stă de faţă prin Duhul Sfânt, în viaţa Bisericii, prin **Cuvânt** şi prin **Taine**. Cuvântul este totdeauna prezent şi activ: *„Iată, stau la uşă şi bat"* (Apoc. 3, 20). Dumnezeu încearcă, astfel, libertatea omului, ca să diferenţieze credinţa de necredinţă. Cum Cuvântul nu este inert, El produce roade. Acolo unde găseşte credinţă, Dumnezeu intră. El face din credinţa personală o condiţie a Botezului şi a Tainelor, mijloace care, după voinţa lui Hristos, transmit, efectiv, viaţa, puterea şi iertarea lui Dumnezeu. Credinciosul este, astfel, chemat să fie „împreună-lucrător" cu harul divin. Şi acesta este **sinergia**: dorinţa de a introduce harul lui Dumnezeu în situaţii personale şi sociale, de a transforma credinţa în fapte şi în roade. Desigur, creştinul nu e desăvârşit în această viaţă, nici liber, cu totul, de păcat. El are, totuşi, libertatea de discernământ şi de alegere. El poate eşua în recâştigarea acestei sinergii.

• Cum harul divin nu este din lumea aceasta, creştinul, după ce a dobândit libertatea deplină, este antrenat spre înălţimile transfigurării, care se numeşte *îndumnezeire*. *Îndumnezeirea* înseamnă a sfinţi continuu locul şi timpul, ca, astfel, să fie *„precum în cer aşa şi pe pământ"*. O notă specifică a spiritualităţii ortodoxe este **asceza**, adică, pe de o parte, împotrivirea deliberată faţă de stihiile acestei lumi, refuzul de a fi „din lume", iar, pe de altă parte, creşterea nemăsurată în har, ascensiunea spirituală infinită. Darurile harului divin se practică şi se înmulţesc prin smerenie şi prin virtuţi, semnele convertirii (**metanoia**, **poenitentia**- Lc. 15, 7; F.A. 13, 24; II Cor. 7, 9; Evr. 6, 1; II Tim. 2, 25): *„Faceţi roada care arată pocăinţa voastră"* (Mt. 3, 8).

• *„Iubeşte-i pe păcătoşi, dar urăşte păcatele lor, ca să te asemeni cu Hristos, Care nu Se mânia împotriva păcătoşilor, ci Se ruga pentru ei. Nu-i dispreţui pentru greşelile lor, ca să nu fii ispitit şi tu de ele. Toţi suntem vinovaţi, toţi avem nevoie de pocăinţă, căci nu când săvârşim păcatul suntem păcătoşi, ci când nu-l urâm pe el şi nu ne căim de el"*.

Bibliografie

- Sf. Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, PSB, nr. 29, EIB, 1982, pp. 21-110;
- Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, 1-58, în D. Stăniloae, în *Studii de Teologie Dogmatică*, Craiova, 1991, pp. 329-705;
- D. Stăniloae, *Ascetica şi Mistica ortodoxă*, vol. I, pp. 45-59;
- Nicolae Arseniev, *Mistica şi Biserica Ortodoxă* (trad. Remus Rus), Bucureşti, IRI, 1994;
- Paul Hinlicky, *Theological Anthropology: Toward Interpreting Theosis and Justification by Faith*, în *„Journal of Ecumenical Studies"*, 34, 1(1997), pp. 38-73;
- Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Paris: Bayard Editions, 1997.

Comentariu: Despre epectază

Sfântul Grigorie de Nyssa (în *Viaţa lui Moise* sau *Tratat de desăvârşire în virtute*) vorbeşte despre **epectază**, potrivit căreia sufletul, fiind atras de Dumnezeu, este într-o continuă mişcare ascendentă spre treptele superioare ale plenitudinii harului. Urcuşul acesta („anabasis") este elanul către Dumnezeu, pe care, după Dionisie Areopagitul, erosul divin îl imprimă ca un element dinamic în fiinţa omului. El presupune o continuă eliberare de patimi („katharsis"), o creştere spirituală spre vârsta lui Hristos (Efes. 4, 13). Simbolul epectazei este Moise, care *„nu se opreşte deloc în urcuşul*

său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci, o dată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează de a urca treptele acesteia și continuă să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară" (Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, col. PSB 29, București, 1982, p. 91).

Epectaza înseamnă progres în virtute și în acțiune, deoarece creștinul nu trebuie să renunțe niciodată la ceea ce a dobândit, ci trebuie să continue ceea ce a început: „Duceți până la capăt fapta" (II Cor. 8,11). În spiritul Tradiției răsăritene, urmarea lui Hristos este concomitentă cu dezvăluirea lui Hristos, cu manifestarea Lui de la forma chenotică la forma taborică, prin împărtășirea cu Duhul Sfânt. Tocmai de aceea, creștinul este stimulat, în acest urcuș în desăvârșire, să tindă to[t] mai sus: *„Râvniți la darurile cele mai bune"* (I Cor. 12, 31). Stingerea elanului către Dumnezeu înseamnă, în același timp, o reducere a energiilor persoanei umane.

XVII. Doctrina despre Biserică. Ecleziologia

1. Credința în Biserică este nedespărțită de credința în Duhul Sfânt, deoarece Duhul a fost dat Apostolilor la Cincizecime anume să zidească *„Trupul lui Hristos"* în istorie, adăugându-i la comunitatea din Ierusalim pe cei care vor crede și se vor boteza în numele lui Iisus Hristos. Toate Persoanele Treimii sunt active în viața Bisericii: *„Această casă Tatăl a zidit-o, Fiul a întărit-o, Duhul Sfânt a înnoit-o"*.

Biserica este opera Sfintei Treimi. Biserica are ca sursă și ca parabolă însăși comuniunea Sfintei Treimi: *„Pentru ca toți să fie una; așa cum Tu, Părinte, ești întru Mine și Eu întru Tine, tot astfel, și ei să fie una întru Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis"* (In. 17, 21). Din punct de vedere istoric, întreaga operă a lui Hristos, cuvintele și faptele Lui se răsfrâng asupra Bisericii, ca asupra propriului Său trup: *„Care cu revărsarea prețiosului Tău sânge ai întemeiat Biserica, iar cu moartea Ta ai ridicat-o, cu Învierea ai săvârșit-o, cu Înălțarea ai binecuvântat-o și cu pogorârea Sfântului Duh ai sfințit-o și ai lățit-o"* (Rugăciune la punerea de temelie a Bisericii, în *Molitfelnic*, ed. 1976, pp. 495-496).

2. Există credința că Biserica voită și instituită de Hristos la Cincizecime, ca să arate și să comunice viața lui Dumnezeu, a fost prefigurată chiar de la creație și pregătită sub Vechiul Legământ. Ea se află în scopul (iconomia) pe care Tatăl îl ține ascuns cu privire la destinul creației: *„Așa cum voința lui Dumnezeu este un act și care se numește lume, tot așa intenția este mântuirea oamenilor, și ea se numește Biserică"* (Clement de Alexandria, *Pedagogul* 1, 6).

3. Termenul **ekklesia** (de la *ek-kalein* – a[-] *chema, a convoca, a aduna*) înseamnă *ághia sy[-]naxis - sfânta adunare* (Maxim Mărturisitorul) a poporului și arată că Dumnezeu este Cel Care-i *„convoacă"* pe cei care-I aparțin, ca să intre într-un nou legământ și într-o nouă comuniune cu El: *„Credincios este Dumnezeu prin Care ați fost chemați la comuniune (koinonia) cu Fiul Său, Iisus Hristos, Domnul nostru"* (I Cor. 1, 9). Și, de fapt, **ekklesia** în Noul Testament apare sub forma comunităților *„convocate"* în numele lui Hristos: *„Biserica lui Dumnezeu (ekklesia tou Theou- ecclesia Dei), care este în Corint, celor sfinți întru Iisus Hristos, chemați să fie sfinți împreună cu toți cei care cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul..."* (I Cor. 1, 2). Cel dintâi nume al comunității creștine este *„Biserica lui Dumnezeu"* (ekklesia tou Theou - I Cor. 15, 9; Gal. 1, 13). Biserica este concretizarea istorică a ceea ce Apostolul Pavel numește *„chemarea de sus a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus"* (Filip. 3, 14).

4. Printre evenimentele revelatoare și faptele răscumpărătoare din misiunea întreită a lui Iisus (profetică, sacerdotală, împărătească) predicarea Evangheliei, venirea Împărăției făgăduite de profeți, constituirea grupului celor **doisprezece Apostoli** (trimiși), jertfa de bună voie adusă de Iisus Tatălui pentru păcatele lumii constituie nașterea de sus a Bisericii. Anticipată în Paștele și în instituirea Euharistiei la ultima cină cu Apostolii, aducerea de Sine pentru noi ca jertfă Tatălui se realizează pe Cruce. Din coasta lui Iisus, pe Cruce, s-a născut Biserica, spun Părinții Bisericii. *„Așa cum Eva s-a format din coasta lui Adam, adormit,*

tot aşa Biserica s-a născut din inima străpunsă a lui Hristos pe Cruce" (Sfântul Ambrozie). În Paştele, în moartea şi în Învierea Sa, Iisus este *„piatra din capul unghiului"* (Efes. 2, 20): *„Aceasta este piatra din capul unghiului. Iar unghiul este Biserica, căci, precum face prin sine legătura dintre două ziduri, la fel Biserica lui Dumnezeu face unirea a două popoare, a celui dintre neamuri şi a celui dintre iudei. Şi această unire Îl are ca legătură pe Hristos"* (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 48, „Filocalia", vol. 2, p. 169).

Mutaţiile penticostale, modificările ecleziale orizontale

5. Pe Cruce şi în Înviere, Biserica este nu numai răscumpărată, restaurată în comuniune cu Dumnezeu, dar devine părtaşă la Învierea Lui. Misiunea Lui continuă după Înviere. După ce a inaugurat Împărăţia lui Dumnezeu, Iisus Se arată şi trimite Duhul Sfânt la Cincizecime, ca să facă din Biserică trupul Său şi templul Duhului Sfânt. Ea este a celor sfinţi în Hristos, mădularele lui Hristos, dar şi a celor chemaţi să fie sfinţi prin împărtăşire cu Duhul Sfânt. Ea va fi împlinită în slava cerului ca adunare a tuturor celor răscumpăraţi de pe pământ din toate naţiunile, *„pârgă lui Dumnezeu şi Mielului"* (Apoc. 14, 4). Biserica va fi glorificată ca pârga sfântă a neamurilor.

6. Iconomia Fiului - Întrupare, Paşte, moarte şi Înviere - este completată de revărsarea Duhului Sfânt şi de adunarea Bisericii la Cincizecime în Ierusalim, către anul 30. Duhul Sfânt preia istoria mântuirii începută de Hristos la Întrupare: *„Căci n-ai încetat în tot felul să faci bine neamului omenesc. Iar începătură a binefacerilor Tale ai dăruit arătarea cea cu trup a Unuia-Născut Fiului Tău. Care pe pământ arătându-Se şi strălucind celor din întuneric lumină de mântuire, S-a adus pe Sine şi pentru noi jertfă şi S-a făcut curăţitor a toată lumea, făcându-ne pe noi părtaşi Învierii Sale. Şi suindu-Se la ceruri i-a îmbrăcat pe ucenicii Săi şi pe Apostoli, precum S-a făgăduit, cu putere de sus, Care este Duhul cel Sfânt, Cel închinat şi atotputernic, Care de la Tine, Dumnezeul şi Tatăl, purcede. Fiind puternici cu fapta şi cu cuvântul, au dat Botez al punerii de fii, au ridicat Biserici, au întemeiat jertfelnice, au pus canoane şi legi de preoţie, a căror învăţătură având-o noi, păcătoşii, cădem către Tine, Dumnezeul nostru cel veşnic, şi ne rugăm Ţie, Îndurate"*.

7. Biserica e cunoscută şi se manifestă sub diverse titluri şi nume:

a. Poporul lui Dumnezeu (laos tou Theou): *„Dumnezeu şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos S-a dat pentru noi ca să ne răscumpere din toată fărădelegea şi să-Şi curăţească un popor (laos-populum) care să-I aparţină, râvnitor de fapte bune"* (Tit 2, 14). Acest popor are caracteristicile şi vocaţiile lui Hristos: profetică, preoţească, împărătească: *„Voi sunteţi seminţie aleasă, o preoţie (ieratevma-sacerdotium) împărătească, o naţiune sfântă, un popor dobândit de Dumnezeu"* (I Pt. 2, 9). Poarta de intrare în acest popor este credinţa unită cu Botezul.

b. Trupul lui Hristos (soma Hristou - corpus Christi - Rom. 12, 5; I Cor. 12-37), adică o comuniune care trăieşte din Hristos şi în Hristos. Există un singur trup şi, în acest trup, El este capul (Col. 1, 18), iar creştinii, membrele Sale. Biserica se continuă ca Trupul lui Hristos, la Cincizecime, când s-a realizat istoric, concret, rugăciunea lui Iisus: *„Ca toţi să fie una"*. Prin Duhul Sfânt şi prin lucrarea Lui în Taina Euharistiei şi în celelalte Taine, Hristos Cel înviat consolidează şi lărgeşte Trupul Său în istorie. În unitatea acestui Trup: *„Un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor"* (Efes.4, 4-6), există o diversitate de membre, de slujiri şi de daruri (I Cor. 12) care sunt conectate unele cu altele, ca să nu mai existe dezbinare în trup, ci comuniune şi compasiune reciprocă: *„Dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă cu el, dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură cu el"* (I Cor. 12, 26).

c. Templul Duhului Sfânt: *„Nu ştiţi că trupul vostru este templul Duhului Sfânt"?* (I Cor. 6, 19). *„Acolo unde este Biserica, acolo este Duhul Sfânt"* (Irineu, *Ad Haer*, 3, 24,1).

d. Mireasa lui Hristos: Hristos hrăneşte şi încălzeşte Biserica pentru că ea este din carnea Lui şi din oasele Lui (Efes. 5, 29-30). El a iubit Biserica şi pe Sine S-a dat pentru ea ca s-o sfinţească şi să o curăţească (Efes. 5, 25-26). Ea va apărea ca cetatea sfântă, Noul Ierusalim, gătită ca o mireasă pentru mirele ei, Mielul (Apoc. 21, 1, 9). Hristos a ales-o să-i fie în veac *„mireasă neîntinată"*, *„porumbiţă desăvârşită"* (*Cântarea Cântărilor*, 6, 9).

e. Biserica este comuniunea fiilor adoptivi ai lui Dumnezeu. Toate denumirile arată că Biserica

este o realitate care depăşeşte o societate umană, adică este forma sacramentală in care Dumnezeu Se lasă văzut de oameni.

8. Însuşirile sau atributele Bisericii:

a. Unitatea: Biserica este **una** deoarece Dumnezeu este unul, Trupul lui Hristos este unul, credinţa este una, Botezul este unul (Efes. 4, 4-6). Ca Trup al lui Hristos Biserica are o unitate esenţială: *„Acolo unde vor fi doi sau trei adunaţi in numele Meu, acolo sunt şi Eu in mijlocul lor"* (Mt. 18, 20). Ea este indivizibilă: oamenii pot fi în lăuntru sau în afară de Biserică, dar nu pot să o distrugă sau să o împartă. Această unitate nu e asigurată de o putere juridică sau de o autoritate umană, ci de Adevăr şi de iubire. Credinţa, cultul, misiunea Bisericii pământeşti sunt exprimate în doctrine de credinţă, în Taine, în Sfânta Scriptură, în Liturghie. Toate acestea menţin unitatea ei. Câtă vreme creştinii rămân în consensul acestui depozit, ei sunt membrii Bisericii. Păcatul, dezbinarea, credinţele false, ereziile, îi pot aşeza pe unii membri ai ei în afară de unitatea perfectă a Bisericii. Obstacolele de acest fel, dacă nu sunt inlăturate, pot să distrugă unitatea ei văzută. Biserica este pe cale, de aceea unitatea ei este şi o chemare, deoarece creştinii sunt divizaţi în condiţiile istoriei. Dar unitatea ei fundamentală nu poate să fie ruptă de timp şi de spaţiu, căci Biserica nu e limitată la cei care trăiesc acum pe pământ. Ci ea este **comunitatea** ingerilor, a drepţilor, a martirilor şi a sfinţilor, de totdeauna şi de pretutindeni.

b. Sfinţenia: Biserica este sfântă, adică in ea străluceşte sfinţenia Celui Care a uns poporul Său şi a făcut din acesta un neam sfânt, o casă spirituală, o preoţie sfântă (I Pt. 2, 5. 9). Sfinţenia vine de la Dumnezeu, de la Hristos - Unsul, Care a fost consacrat şi slăvit ca Domn pe cruce, şi de la Duhul Sfânt, care pune **pecetea** ungerii cu darul lui Dumnezeu pe toţi cei botezaţi. Templul Duhului Sfânt, Biserica este sfântă prin natura ei, deşi păcatul şi eroarea îi separă pe creştini de acest izvor de sfinţenie. Sfinţenia ei nu poate să fie umbrită de păcatele mădularelor ei, de cele personale şi de cele sociale. De aceea, la începutul Liturghiei, preotul se roagă: *„Să nu ţii cont de păcatele noastre personale, ci ia in seamă credinţa Bisericii întregi."*

Biserica aceasta care este *„plinătatea lui Hristos"* n-o putem judeca, căci Hristos cu Biserica judecă lumea. De aceea, *„În pofida defecţiunilor creştinilor. Duhul lui Dumnezeu lucrează in Biserică. Cei care au Duhul pot desluşi in Biserică şi în lume lucrarea pe care o împlineşte Duhul cu toată puţinătatea credinţei şi cu neascultarea proprie firii omeneşti. Duhul n-a părăsit nici Biserica nici lumea.*

În ciuda defecţiunilor - iar ele sunt numeroase - Dumnezeu nu doarme. Aici însă nu e loc pentru un optimism simplist. Aceasta nu înseamnă nici că trebuie să ne justificăm defecţiunile. Lipsa noastră de disciplină Îl întristează pe Dumnezeu. Din cauza puţinei noastre credinţe, Dumnezeu nu împlineşte marea lucrare, pe care a împlinit-o Hristos atunci când exista credinţa şi când i-a vindecat pe cei bolnavi, i-a curăţit pe cei leproşi, a deschis ochii orbilor" (Documentul ortodox, *Iisus Hristos - Viaţa lumii*, trad. cit., p. 13). De aceea Biserica însăşi este obiectul rugăciunii. Creştinii cred că Biserica este sfântă, dar se şi roagă să fie sfântă: *„Pentru ca să-Ţi aduci aminte de Sfânta Biserică a Ta, să o întăreşti, să o împuterniceşti şi să o păzeşti în veci nevătămată de porţile iadului şi nebiruită de toate cursele vrăjmaşilor celor văzuţi şi nevăzuţi, rugându-Te, Atotţiitorule Stăpâne, auzi-ne şi ne miluieşte"* (*Carte de Tedeum*, ediţia 1973, pp. 11-12).

c. Universalitatea sau catolicitatea: Biserica este universală, sobornicească sau catolică (adică intreagă, completă, deplină) din cauza relaţiei ei cu Sfânta Treime. În fond, comunitatea eclezială (*ekklesia*) are ca model comuniunea Sfintei Treimi: *„Acolo unde este Hristos, acolo este Biserica universală"* (Sfântul Ignatie, *Către Smirneni* 8, 2). Catolicitatea ei se referă la faptul că ea are plenitudinea mijloacelor de mântuire intr-o formă văzută. Faptele Apostolilor (2, 42) vorbesc de patru instituţii principale: **doctrina Apostolilor**, adică, mărturisirea de credinţă de la început, *„dată sfinţilor o dată pentru totdeauna"* (Iuda 3); **cultul sacramental**, în primul rând, Euharistia şi celelalte Taine; **slujirea sacerdotală**, primită prin punerea mâinilor şi prin rugăciune în succesiune apostolică, şi **comuniunea frăţească.**

Biserica din Ierusalim sau Bisericile înfiinţate de Apostoli (la Corint, la Roma etc.), la plural, erau *„catolice"*, deoarece aveau elementele esenţiale ale Bisericii in deplinătatea lor (Efes. 1, 23; Col. 2, 10). Fără acestea, Biserica n-are identitatea ei şi nu poate împlini misiunea ei, căci Hristos Însuşi a voit să aşeze acestea ca porţi de intrare

în Biserică și mijloace de mântuire (Mt. 16, 18; 28, 20; Lc. 22, 19-20). În acest sens, „*în afară de Biserică nu se află mântuire*".

Există și o chemare la universalitate, în timp și în spațiu, aceea de a cuprinde în Biserică toate națiunile, rasele, culturile, limbile. Continuitatea în timp se asigură prin slujirile sacramentale (episcopatul) în succesiunea și în Tradiția apostolică; extinderea în timp și în spațiu se face prin misiune și prin evanghelizare, prin predicarea Evangheliei (Rom. 8, 16; Gal. 3, 26-27) și prin celebrarea Euharistiei.

d. Apostolicitatea: Biserica e apostolică deoarece este zidită pe piatra credinței Apostolilor: „*Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu*" (Mt. 16, 16). Apostolii L-au urmat pe Hristos și au devenit martorii Lui, primind de la El puterea să zidească Biserica istorică. Hristos Însuși conduce Biserica prin Apostolii Săi, prezenți în succesorii lor, episcopii consacrați prin hirotonie. Hirotonia este Taina de împărtășire a Duhului Sfânt prin ritualul punerii mâinilor, de aceea Biserica e condusă la experiența Adevărului. Dar numai cei care au experiența slavei lui Dumnezeu, ca Apostolii la Cincizecime, pot vorbi infailibil și îi pot conduce și pe alții la aceeași experiență. Biserica nu există pentru ea însăși, căci ea anunță și prefigurează Împărăția lui Dumnezeu (*Basileia tou Theou, regnum Dei*, Mc. 1, 15; Mt. 6, 33; F.A. 8, 12), în așteptarea lui Hristos în slavă. Domnul (Kyrios) Hristos rămâne în mijlocul ei totdeauna ca Emanuel (Dumnezeu este cu noi).

e) Biserica - „*Cetatea cea mare a lui Dumnezeu*":

îi cheamă, prin propovăduire, pe cei care se află în lume, căci în ea luminează cuvântul lui Dumnezeu, lumina tuturor celor din casă (Mt. 5, 15), care luminează pe tot omul ce vine în lume (In. 1, 9). Lampa nu se pune sub obroc (sub litera Legii, în cercul sinagogii);

îi păstrează pe cei care L-au ales pe Hristos cale de mântuire, care se împărtășesc de darurile (harismele) și de lucrările Duhului Sfânt;

îi cheamă din nou pe cei care suferă vreo clătinare sau vreo înstrăinare.

9. Cine are dreptul să intre în Biserică? Apostolii au dezbătut această problemă chiar de la început și au admis că păgânii pot intra în Biserică fără alte condiții decât credința și Botezul. Nu este deci necesar ca omul creștin să fie, mai întâi, israelit (prin ritualul circumciziunii), ca să primească harul lui Dumnezeu (F.A. 11, 1-18). „*Căci și neamurilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață*" (F.A. 11, 18). Dumnezeu este nu numai al iudeilor. El este și Dumnezeul neamurilor- ebr.*goim*, *ethnon*, *gentium* (Rom. 3, 29). Astfel, Biserica este ecumenică, deschisă tuturor, destinată să cuprindă tot pământul (*oekumene*). Aceasta se vede și din întâlnirea lui Iisus cu ofițerul roman, în Capernaum. Nimeni nu este exclus de la harul lui Dumnezeu. Acesta nu crede în miracole, nu-L așteaptă pe Mesia, dar recunoaște autoritatea lui Iisus, pe care-L roagă să spună **cuvântul** care să-l vindece pe slujitorul Său (Lc. 7, 1-9). Iisus recunoaște, aici, credința care se găsește chiar în afară de Israel și de Biserică. Nimeni n-are dreptul să spună lui Iisus: „*Doamne, nu Te osteni, că nu sunt vrednic să intri sub acoperământul meu*" (Lc. 7, 6).

10. Când se vorbește de membrii Bisericii și de funcțiile lor trebuie să se țină seama că, la început, cuvântul **laos** - popor se referea la toți creștinii, membri ai Bisericii prin primirea Tainelor și, mai ales, prin participarea la Euharistie și la misiunea Bisericii. Ceea ce numim azi clerul și mirenii, forma un tot, „*poporul lui Dumnezeu*", pe care El l-a agonisit ca să proclame Evanghelia (1 Pt. 2, 9). Încă din epoca apostolică, în structura ierarhică a Bisericii, s-a făcut o distincție esențială între mireni sau laici care posedă **preoția universală**, în virtutea Botezului și a ungerii cu Mir în numele Sfintei Treimi, și cler sau ierarhic, care constituie **preoția sacramentală**, formată din slujitori consacrați prin Taină specială - Hirotonia - prin care primesc autoritatea sacră să predice Evanghelia, să împărtășească harul prin Taine, să organizeze comunitatea creștină într-un anumit loc.

11. Iisus i-a chemat, i-a ales și i-a trimis pe cei doisprezece Apostoli, după numărul celor douăsprezece triburi ale poporului evreu. Este un număr simbolic, de unde, nevoia de a-l alege pe Matia în locul lui Iuda (F.A. 1, 15-26).

În Noul Testament sunt numiți Apostoli și alți slujitori: Pavel și Barnaba (1 Cor. 9, 6; F.A. 11, 30; 13, 2), Silvan și Timotei (1 Tes. 2, 4-7). Tot în Noul Testament, în afară de Evanghelii, sunt menționați slujitori speciali care pot fi numiți „*succesori ai Apostolilor*" (1 Tim. 3, 2), instituiți de aceștia prin ritualul punerii mâinilor și al invocării Duhului Sfânt. E vorba de **episcop**, păstorul unei Biserici locale și întâistătătorul la celebrarea Eu-

haristiei, de **prezbiter**-preot (I Tim. 5, 17), colaborator al episcopului și de **diacon** (II Tim. 3, 8), slujitor la agape, în serviciul episcopului.

Întreg **laos**-ul este chemat și consacrat să participe la misiunea și la Preoția lui Hristos, în calitate de *„împreună-lucrători"* cu Apostolii la zidirea Bisericii. *„Noi suntem împreună-lucrători **(sinergoi)** lui Dumnezeu. Voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidire **(oikodome, aedificatio)** a lui Dumnezeu. Fiecare să ia seama la felul cum zidește aceasta. Căci nimeni nu poate să pună altă temelie **(themelion, fundamentum)** decât aceea care a fost pusă, Care este Iisus Hristos"* (I Cor. 3, 9. 10. 11). Misiunea **laos**-ului, prin cuvânt și prin Taine, este, de asemenea, întreită: **profetică**, adică, propovăduirea Evangheliei, păstrarea și transmiterea misionară a tradiției apostolice, mărturia creștină în mijlocul lumii; **sacerdotală**, adică, celebrarea credinței, laude, Liturghie și cult; **împărătească**, adică, organizarea comuniunii creștine, relațiile intrabisericești și diaconia creștină în societatea seculară.

12. Totuși, participarea la preoția lui Hristos este deosebită: **preoția comună, universală, a creștinilor** este exercitată în virtutea Botezului și a Ungerii cu Mir. Mirenii sau laicii, deși n-au funcții liturgice și de conducere, au un rol important în misiune și în doctrina Bisericii și chiar au dreptul, în caz de necesitate (pericol de moarte a unui copil nebotezat), să facă Botezul pruncului în mod valid, cu respectarea ritualului. Există un apostolat al mirenilor, care se practică în societate, de la învățământul religios până la chivernisirea parohiei, desigur, prin raportarea lor la preoții și la episcopii respectivi, deoarece în Biserică orice se face prin consens și în solidaritate. **Preoția sacramentală**, care aparține cinului sacerdotal sau ierarhiei, este instituită prin Taina Hirotoniei. Biserica recunoaște trei slujiri ale preoției sacramentale: episcopul, preotul și diaconul. Fără acestea nu se poate vorbi, propriu-zis, de Biserică. Episcopul este centrul, expresia și reprezentantul Bisericii locale, pe care o conduce în numele lui Hristos, în calitate de succesor al Apostolilor. El are *„autoritate sacră"* de a învăța credința, de a celebra Euharistia și Tainele, de a păstori credincioșii și preoții, de a hirotoni diaconi și episcopi. Preotul are aceleași funcții liturgice, în afară de dreptul de a hirotoni. Cele trei trepte concelebrează la Liturghia euharistică, pe care o prezidează episcopul (*proestos*).

13. Simbolismul ierarhiei și al treptelor sacerdotale (cf. Evr. 7, 7) se găsește în scrierile atribuite lui Dionisie Areopagitul (sec. V), care vede în ierarhia bisericească o imitare a *ierarhiei cerești*. Pentru aceasta, cele trei trepte ierarhice *nu sunt altceva decât cele trei grade de sfințenie de pe scara desăvârșirii* (*Ierarhia bisericească*): episcopul este simbolul glorificării, prezbiterul, al iluminării, iar diaconul, al purificării. Tendința de a explica, în mod simbolic, formele de slujire bisericească este mult mai veche. De pildă, pentru Sfântul Ignatie, episcopul este chipul lui Hristos, preoții, chipul Apostolilor lui Hristos, iar diaconii, chipul slujitorilor tainelor lui Hristos. Sau: *„Toți să-i respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos, pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe prezbiteri, ca pe adunarea Apostolilor"* (*Către Tralieni*, II, 1-3, III, 1).

14. În afară de slujirile sacerdotale, care formează preoția ierarhică, rânduite potrivit unei ordini (*taxis*) prin Hirotonie, în corpul Bisericii există daruri, vocații, pe care Duhul Sfânt le împărtășește în mod personal. În viața comunității din Corint (I Cor. cap. 12), un loc esențial îl ocupă *harismaticii*. Pentru Apostolul Pavel, *harismele* au un mare rol în zidirea Trupului. Ele variază după nevoile comunității. Nu exista o listă completă a slujirilor *harismatice* și nici o definiție absolută a acestora (Rom. 12, 6-8). Există, totuși, numeroase mărturii despre formele diverse ale *harismelor* în comunitatea primară: Apostoli și Profeți (Efes. 2, 20; 3, 5); episcopi și diaconi (Fil. 1, 1); didascali, păstori și evangheliști (Rom. 12, 4-8; Efes. 4, 11); tămăduitori (I Cor. 12, 28-31); Prooroci (I Tes. 5, 20).

Edificarea istorică a Bisericii. Ecclesia: locală și universală

15. Cum se explică mutațiile penticostale, orizontale, continuitatea și diferența între ceea ce autorii Noului Testament narează despre starea Bisericii la originea ei și profilul instituțional al Bisericii de azi?

Cine citește *Faptele Apostolilor*, cap. 1-8, își dă seama că Biserica de azi nu se aseamănă cu Biserica apostolică în multe privințe. Comunitatea creștină din Ierusalim n-a avut nici catedrale, nici Liturghie, nici ierarhie sau administrație ca cele de

azi. Primele comunităţi apostolice dispersate, în Ierusalim, în centre din Asia Mică, Tesalonic, Filipi, Efes, Corint şi alte oraşe, au diverse forme de conducere şi de misiune, unele organizate de Apostoli, altele, de succesorii lor. Unele Biserici aveau „*episcopi*", altele nu, unele Biserici erau conduse de un „*episcop*" (ca în Ierusalim şi în Filipi), altele, de un colegiu de „*prezbiteri*" (ca în Efes), altele, de harismatici (ca în Corint). Noul Testament nu dă mărturie de o organizare uniformă, fixă. Biserica de la început se află într-un proces de edificare, de aceea structura ei se schimbă cu timpul. Această structură s-a dezvoltat şi s-a unificat către sfârşitul secolului I, astfel că Ignatie Martirul, episcop de Antiohia (cca. 35-107), prezintă o imagine sintetică, reţinând cele trei trepte ale preoţiei: episcop, prezbiter, diacon. Această mărturie este importantă, deoarece arată că există o istorie, o tradiţie a organizării bisericeşti (canonul biblic, cult, Taine, preoţie, etc.), în care elementele reţinute din epoca Apostolilor sunt completate cu elemente reclamate de misiunea creştină, în afară de mediul biblic-iudaic din Ierusalim.

16. Să arătăm câteva exemple:

După Cincizecime, există mai multe slujiri distincte, unele în raport cu cultul liturgic, public, altele în raport cu diaconia, cu misiunea şi cu organizarea comunităţilor. De pildă, Apostolii, „*cei doisprezece*", sunt aleşi de Iisus ca simbol al înnoirii Israelului. Chemaţi să stea pe cele 12 tronuri cereşti, ca să judece cele 12 triburi ale lui Israel descendente din cei 12 patriarhi (cf. Mt. 17, 28; Lc. 22, 30), Apostolii aşteptau întoarcerea lui Iisus ca să judece Israelul pe muntele Măslinilor (F.A. 1, 11-12). Acest număr este simbolic, de aceea este completat cu Matia care să ia locul din care căzuse Iuda (F.A. 1, 24-26). Nimeni altul nu l-a înlocuit pe vreunul din „Cei *doisprezece*". Aceasta arată în ce măsură Iisus Hristos a ţinut să pună Noul Legământ în unitate cu Vechiul Testament, Biserica, cu adunarea poporului lui Israel. Totuşi, „Cei *doisprezece* sunt *martorii*" lui Iisus (Ieşua) ca Hristos (Mesia), deoarece L-au văzut pe Domnul înviat şi au fost trimişi în misiune, la evrei, în primul rând. „Cei *doisprezece*" au o autoritate unică: puterea Duhului Sfânt dată lor de Hristos înviat (cf. In. 20, 19-23) ca să continue propovăduirea Evangheliei la toate neamurile, inclusiv, la Evrei. Pavel îi citează pe toţi Apostolii (I Cor. 15, 5), iar despre Petru spune că a fost trimis în misiune la evrei (Gal. 2, 7), în afară de Ierusalim, în Antiohia (Gal. 2, 11), în Corint (I Cor. 1, 12; 9, 5).

Deşi există referinţe despre Iacov, fratele Domnului şi despre prezbiteri (F.A. 12, 17; 15, 4; 13, 21, 18), ca având responsabilitatea comunităţii creştinilor dintre evreii din Ierusalim, totuşi „Cei *doisprezece*" n-au condus noile comunităţi creştine în calitate de organizatori, de conducători sau de „*episcopi*". De altfel, ei refuză serviciul la mese, de aceea aleg şapte diaconi, în frunte cu Ştefan, pentru creştinii elenişti (F.A. 6, 2-5) (*elenist* = evreu de limbă greacă). În misiunea lor în afară de Ierusalim, Apostolii au înfiinţat Biserici locale, care trebuiau să aibă o conducere (Pavel vorbeşte de cei care „*conduc*" Biserica din Tesalonic către anul 50 - I Tes. 5, 12). În unele cazuri, cei care poartă răspunderea conducerii se numesc episcopi, aceştia fiind ajutaţi de diaconi. S-a întâmplat să fie mai mulţi „*prezbiteri*" în aceeaşi Biserică. Episcopii au preluat sarcina pastorală în comunităţile întemeiate de Apostoli, şi, în acest sens, sunt succesorii Apostolilor. Ei nu sunt dar succesorii „Celor *doisprezece*", căci aceştia nu pot să fie înlocuiţi.

17. Cum au fost numiţi?

Pavel şi Barnaba desemnează prezbiteri în Asia Mică (F.A. 14, 23). Pavel îi instituie pe Tit şi pe Timotei, prin ritualul punerii mâinilor, ca delegaţi ai săi, care, la rândul lor, au datoria să-i numească pe episcopi. Numirea lui Timotei, care se face prin punerea mâinilor, fără să fie episcop, în calitate de şef al unei Biserici locale, îi dă acestuia dreptul să asigure, la rândul lui, episcopi şi prezbiteri în comunităţile nou înfiinţate. (În I Tim. 5, 22, se vorbeşte de punerea mâinilor, dar nu e sigur că e vorba de episcopi). Prin urmare, Pavel, care avea autoritate apostolică peste toţi, vorbeşte de episcopi - supraveghetori instituiţi prin punerea mâinilor, dar nu dă detalii despre rolul acestora în Biserică.

Printre cei care conduceau Biserica din Corint (I Cor. 12, 28), existau şi harismatici: apostoli (în afară de „Cei *doisprezece*"), profeţi, învăţători - didascali, făcători de minuni, taumaturgi, cei care vorbesc în diferite limbi (cf. Filip.1, 1). Încetul cu încetul, către sfârşitul secolului I, se găseşte un model de conducere a Bisericii locale, având în frunte un episcop, sub care se află prezbiterii, diaconii şi ceilalţi slujitori.

Astfel, în Epistola I a lui Clement Romanul către Corinteni (42, 3-4), scrisă către anul 90, se

vorbeşte de Apostoli care, fiind trimişi de Hristos cu puterea Duhului Sfânt, *„au propovăduit în cetăţi şi au pus episcopi şi diaconi pentru cei care aveau să creadă"*. Iar aceasta nu era o noutate, deoarece, chiar în Vechiul Testament s-a vorbit de episcopi şi de diaconi (cf. Is. 60, 17), deşi preoţia Noului Testament nu copiază preoţia iudaică. Învăţătura Celor doisprezece Apostoli (*Didahia*, scrisă către anul 100) îi îndeamnă astfel: *„Hirotoniţi-vă episcopi şi diaconi... care îndeplinesc slujirea Profeţilor şi didascaliilor"* (cap.XV, 1-2). În fine, Ignatie, episcopul Antiohiei (către anii 105-110), rezumă practica de a avea în fiecare cetate doar un singur episcop, imaginea Bisericii universale într-un loc, sub conducerea căruia se face totul în Biserică, în primul rând, Botezul şi Euharistia: *„Acolo unde se află episcopul, acolo să fie şi mulţimea credincioşilor; după cum acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală"* (*Smirneni* 8, 1-60). El a insistat asupra Bisericii ca realitate eshatologică. De acum incolo, sistemul sacerdotal iudaic este înlocuit cu sistemul euharistic, eshatologic.

18. Astfel, Iisus n-a vorbit de organizarea Bisericii Sale în toate privinţele şi nici n-a fondat un sistem instituţional şi sacramental dezvoltat. El i-a adunat pe Apostoli, şi, constituind comunitatea Apostolilor, a întemeiat Biserica Sa istorică. El întrevede o continuitate directă între ceea ce a făcut El şi Biserica de mai târziu, încredinţată Apostolilor, care nu este altceva decât *„ekklesia"* Sa (Mt. 16, 18), realizarea concretă a Evangheliei. Biserica nu este o instituţie umană şi nici o invenţie sau o decizie a ucenicilor. Ea nu este o simplă comunitate religioasă de credincioşi, administrată de ierarhia sacerdotală. Prin intermediul Apostolilor, Iisus a dat Bisericii puterea de a anunţa şi concretiza Împărăţia lui Dumnezeu, aici şi acum. Credincioşii nu aparţin Bisericii, ci constituie Biserica, trupul lui Hristos. Astfel, Biserica, Tainele şi slujirile ei fac parte din planul lui Hristos după Înviere. Biserica de azi deţine aceeaşi autoritate şi putere pe care Hristos a dat-o în persoana Apostolilor.

Există aşadar o continuitate între Biserica Apostolică şi cea de azi, continuitate care se vede în principalele instituţii şi în marile afirmaţii de credinţă. De pildă, Biserica a afirmat totdeauna că *„Iisus Hristos este Acelaşi ieri, azi şi va fi totdeauna"* (Evr. 13, 8), adică temelia templului lui Dumnezeu (I Cor. 3, 11), sau că există un *„singur trup şi un singur Duh... un singur Domn, o singură credinţă, un singur Botez"* (Efes. 4, 4-5). În cea dintâi scriere a Noului Testament (cca. anul 50), Sfântul Pavel confirmă această continuitate: *„Aţi călcat pe urmele mele şi ale Domnului"*, *„aţi călcat pe urmele Bisericii lui Dumnezeu care sunt în Hristos Iisus, în Iudeea"*.

Ecleziologie ecumenică. Poziţii confesionale

19. Divergenţele dintre ecleziologia romano-catolică şi cea ortodoxă sunt bine cunoscute, din documentele recente asupra uniatismului. După catolici, Biserica întreagă stă sub autoritatea episcopului de Roma, care ar avea, de drept divin, ca succesor al Apostolului Petru, o misiune pastorală universală. Papa Ioan-Paul al II-lea crede că aceasta a fost practicată în primul mileniu: *„Calea Bisericii a început la Ierusalim în ziua Cincizecimii şi prin ea se dezvoltă în lume* ***(oikoumene)*** *şi această epocă era centrată în jurul lui Petru şi a celor unsprezece* (F.A. 2, 14). *Structurile Bisericii din Orient şi din Occident s-au format deci pornind de la acest patrimoniu apostolic. Unitatea ei, în limitele primului mileniu, era menţinută în aceleaşi structuri de episcopi, succesorii Apostolilor, în comuniune cu episcopul de Roma. Dacă noi căutăm azi, la sfârşitul mileniului doi, să restabilim comuniunea, anume această unitate astfel structurată voim să o dăm ca referinţă"* (**Ut unum sint**, cap.55).

20. Teologii ortodocşi au remarcat că autorităţile bisericeşti romane n-au scăpat nici o ocazie de a considera textele care atribuie un **prestigiu istoric de onoare** episcopului de Roma, ca mărturii în favoarea **primatului de putere** pe care-l revendică papa. Desigur, toţi episcopii instituiţi de Apostoli sunt egali în episcopat, dar episcopul din capitala imperiului se bucura de un primat de onoare. Primatul Romei e bazat pe prestigiul Bisericii universale din Roma, nu pe personalitatea episcopului ei. Pentru patriarhii din Răsărit, acest primat era de drept imperial sau eclezriastic, dar nu de drept divin şi nu implică puterea universală asupra Bisericii. Canonul al treilea al Sinodului ecumenic de la Constantinopol, din 381, este clar în această privinţă: *„Episcopul de Constantinopol să aibă primatul de onoare după episcopul de Roma, deoarece Constantinopolul este Roma nouă"*.

„Dacă episcopului Romei noi i s-au atribuit aceleași prerogative ca aceluia al Romei Vechi, nu înseamnă aceasta că episcopul le ținea de la primul Sinod (canonul 6), și că aceste prerogative nu erau decât onorifice?" (Mgr. Plotios, *Le Nouveau Catéchisme Catholique*, Lausanne, 1993, pp. 34-35).

Din toate textele biblice și patristice invocate de catolici nu se poate deduce că primatul Bisericii din Roma ar avea vreo legătură cu poziția unică a Apostolului Petru în Colegiul Apostolilor: *„Scriptura nu zice nici un cuvânt de o putere care i-ar fi fost dată în mod particular, nici de o supremație pe care ar fi exercitat-o asupra Apostolilor, nici de o transmisibilitate a acestei puteri. Evanghelia, Faptele Apostolilor și istoria Bisericii primare dau mărturie în favoarea egalității membrilor Colegiului Apostolic. Baza însăși a sistemului papal este o interpretare pe care nimic nu o autorizează... Or, pentru toți Părinții Bisericii, atât latinofoni, cât și helenofoni ai Bisericii Ortodoxe, făgăduința lui Hristos făcută Sfântului Petru: «Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea» (Mt. 16, 18), nu este o harismă specială dată acestui apostol, ci se fondează, în mod exclusiv, pe mărturisirea divinității Sale"* (*Ibidem*, p. 36). În Noul Testament, cuvântul **piatră** Îl desemnează pe Iisus Hristos și niciodată pe Petru. Să amintim că în *Mineiul* din 30 iunie (sărbătoarea Celor doisprezece Apostoli), Petru, căpetenia Apostolilor, este numit **piatra credinței**, iar Roma, *„cea mai mare decât alte cetăți"*: *„Întărirea (mărturisirea) lui Petru e întărirea (temelia) Bisericii"*.

21. O teză străină de Scripturi și de Tradiție este aceea despre magisteriul infailibil încredințat pontifului roman, care poate să vorbească în numele episcopilor în comuniune cu el și poate să declare **ex cathedra** o doctrină ca revelată de Dumnezeu și învățată de Hristos deci obligatorie pentru credință. (*Catehismul catolic*, pp. 188-196). Așa cum s-a mai arătat, această teză este inacceptabilă pentru ortodocși, deoarece împarte Biserica în două: cea care învață (episcopul și papa) și cea care e învățată (laicii), și pentru că refuză Bisericii, în totalitatea ei, harisma ei proprie: de a fi Trupul lui Hristos și templul Duhului Sfânt, Duhul Adevărului. **Non ex consensu ecclesiae** (adică, fără a avea nevoie de consimțământul Bisericii) este o impietate față de Mireasa lui Hristos. Biserica, singura care poate da mărturie infailibilă despre Adevăr.

22. O teorie care s-a impus prin decretul **Unitatis redintegratio** este aceasta: *„Biserica unică a lui Hristos este prezentă („subsistit in") în Biserica catolică"*. Decretul atribuie Bisericii romane plenitudinea mijloacelor de mântuire: *„Unitatea deplină se va realiza când toți vor participa la plenitudinea mijloacelor de mântuire pe care Hristos le-a încredințat Bisericii Sale"* (Ut unum sint, par. 86). A lăsa să se înțeleagă faptul că Biserica Ortodoxă n-are **plenitudinea** mijloacelor de mântuire este mai mult decât o nouă excomunicare.

23. Teza eclezioIogică protestantă constă în aceea că Biserica este adunarea credincioșilor în jurul Cuvântului lui Dumnezeu (*ecclesia Verbi creatura*) și al celebrării sacramentelor (Botezul și Euharistia). Ea nu transmite mântuirea, ea o anunță; ea nu iartă păcatele în numele lui Dumnezeu, ci ea dă mărturie că Dumnezeu iartă. Biserica voită de Hristos este cea nevăzută, de aceea nici o Biserică văzută nu poate pretinde că ea singură este Biserica lui Hristos. În ce privește **succesiunea apostolică**, aceasta constă în fidelitatea față de mesajul biblic, nu în continuitatea ierarhiei, fidelitate care se arată în predicarea cuvântului și în administrarea sacramentelor. Biserica văzută este totdeauna imperfectă și trebuie mereu să se înnoiască: **„Ecclesia semper reformanda"** - *„Biserica trebuie să fie mereu reformată"* (Jean Calvin). Nu există autoritate pentru a interpreta mesajul biblic. Tradiția este utilă, dar nu are autoritate doctrinară absolută.

În *Declarația* comună a comisiei mixte luterano-catolice despre *Biserică și justificare* (Würzburg, 11 sept., 1993) se arată că cele două aspecte fundamentale ale ființei Bisericii sunt: *Congregatio fidelium* și *sacramentum salutis*: „În timp ce luteranii înțeleg Biserica în mod principal ca recipient al mântuirii, în calitate de congregație a credincioșilor, teologia romano-catolică contemporană accentuează mai mult Biserica în calitate de mediatoare a mântuirii, ca sacrament al mântuirii (cap. 4, 1 și 2).

24. În ce privește opera de mântuire a lui Dumnezeu în afară de Biserică, adică în alte religii, credințe, filozofii și mișcări seculare, nu există o poziție definitivă, unanimă. Trei opinii s-au exprimat:

a) Tradițiile, scripturile sacre și practicile celorlalte religii au o valoare proprie, deoarece arată căutarea omului spre Dumnezeu și răspunsul Duhului:

b) Ele ar reprezenta o pregătire pentru Evanghelie, căci ascund anumite expresii ale Adevărului Care e Hristos;

c) Religiile şi filozofiile sunt ca nişte bariere în calea venirii oamenilor la Hristos.

Ce loc ocupă religiile în **iconomia** mântuirii în Hristos rămâne o problemă de elucidat. Iubirea lui Dumnezeu lucrează pe căi ascunse şi neaşteptate pentru soarta omenirii. Alte probleme ar fi: Ce raport este între experienţa mântuirii în Biserică şi viaţa lumii, care are propriul ei **momentum** independent de Biserică? De unde, nevoia de a discerne ce e de la Dumnezeu şi ce e demonic în lume (I In. 4, 1-3)? În ce fel participă la mântuirea în Hristos cei care sunt în afară de Biserică ? Cum se mântuiesc aceştia? Numai prin credinţă, prin Botez şi prin apartenenţă la Biserică ? Lucrarea lui Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt în afară de Biserică, în luptele oamenilor împotriva păcatului social, este o experienţă reală?

Recapitulare

• La Cincizecime, cu revărsarea Duhului Sfânt peste Apostoli, s-a ivit o *„lume nouă"*, s-a constituit Biserica (**ekklesia**) lui Dumnezeu, o adunare adumbrită de Duhul Sfânt, un popor nou, ales, format din preoţi unşi (hristoşi), chemaţi să participe, ca fraţi, la Preoţia lui Iisus Hristos-Unsul (cf. Evr. 2, 11). Prin mărturia creştinilor, Hristos extinde *„Trupul Său"* la toate naţiunile: *„Cine priveşte spre Biserică priveşte spre Hristos, Care Se zideşte şi Se măreşte pe Sine, prin adăugirea celor ce se mântuiesc"* (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia XII).

• Realitate teandrică, divino-umană, distinctă de lume, **sacramentul Împărăţiei**, Biserica e „pe cale", nu trăieşte în afară de istoria oamenilor. De aceea Biserica „de dedesubt", spre deosebire de cea cerească, este în criză şi în tensiune cu ambiguităţile şi cu nedreptăţile lumii terestre. Credinciosul şi orice om trebuie să găsească în Biserică o comunitate spirituală, de referinţă etică şi de sprijin. Cei care suferă nedreptatea şi cruzimea lumii aparţin Bisericii.

• **Accentele eclezeziologice mai importante** sunt: legătura ce se face între învăţătura despre Dumnezeu-Sfânta Treime şi cea despre Biserică, între teologie şi eclezeziologie. Pentru eclezeziologia comuniunii, Biserica are un fundament şi un model trinitar, fiind manifestarea în istorie a comuniunii dintre Persoanele Sfintei Treimi. Biserica nu este un simplu grup eclezial, o asociaţie voluntară de creştini, ci *„Trupul lui Hristos"* (I Cor. 12, 27), *„comuniunea Duhului Sfânt"* (II Cor. 13, 13). Biserica nu există deci prin hazard sau prin accident istoric, ci este scopul iconomiei lui Dumnezeu, Care voieşte să-i readune pe toţi în Trupul Fiului Său înviat. Biserica aparţine proiectului Noului Testament de a recapitula totul (*ta panta*), lumea în Hristos, proiect început la Întrupare, realizat în istorie la Cincizecime şi care va fi desăvârşit la a doua venire a Domnului Hristos în Împărăţia lui Dumnezeu (Basileia). Şi, după cum nu se poate separa fiinţa Bisericii de istoria ei, partea ei nevăzută de cea văzută, tot aşa misiunea ei istorică, mesianică nu se poate separa de vocaţia şi de finalitatea ei eshatologică.

• Începând cu Cincizecimea, în Biserică şi prin Biserică se realizează misterul recapitulării în Hristos a celor care sunt aleşi de Dumnezeu. Taina acestei recapitulări este Euharistia. Hristos, capul Bisericii este comemorat şi celebrat în fiecare Euharistie. Iar unde este Hristos, acolo este şi Biserica universală (Ignatie al Antiohiei, *Către Smirneni* 8, 2). Biserica întreagă, în plenitudinea ei, se manifestă în Liturghia euharistică celebrată de episcop (ca *proestos*) în sinaxa locală. De aceea, Biserica universală nu este compusă din Biserici locale independente, ci Biserica locală este Biserica universală într-un anumit loc. Bisericile locale sunt într-o perfectă simfonie, formând o unică realitate conciliară.

• Care este funcţia episcopului de Roma în Biserica universală? Consiliul ecumenic al Bisericii s-a angajat să studieze raportul dintre prezenţa lui Petru în Roma şi ministeriul de unitate şi de universalitate atribuit, în Occident, episcopului de Roma.

Bibliografie

- Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, Bucureşti: EIB, 1968, pp. 15-80.

XVIII. Comuniunea sfinților

„Cred în comuniunea sfinților" (Crezul apostolic)

1. Doctrina despre **Communio Sanctorum** a fost dezvoltată de episcopul Niceta de Remesiana (sec. IV), potrivit căreia Biserica lui Hristos este, în același timp, văzută și nevăzută, Trupul mistic al Domnului, instituție ierarhică și comunitate socială. Elementul divin și uman formează o singură realitate teandrică, *„un trup în Hristos"* (Rom. 12, 15). Creștinii se închină Tatălui *„din care orice neam, în cer și pe pământ, își trage numele"* (Efes. 3, 15). Această împerechere dintre partea cerească și partea pământească face ca îngerii și sfinții să mijlocească pentru cei vii, iar cei vii să invoce rugăciunile acelora. Moartea nu distruge legătura de dreptate, căci *„iubirea niciodată nu se trece"* (I Cor. 13, 8), nici comuniunea de har între cei botezați în același Trup. Prin Botez, *„unul altuia ne suntem mădulare"* (Efes. 4, 25) pentru totdeauna. *„Astfel și noi, care avem împrejurul nostru un mare număr de martori..."* (Evr. 12, 1): mucenicii, care întru nevoințele lor cununa nestricăciunii au luat, adunarea sfintelor femei și a sfinților care au bineplăcut lui Dumnezeu, cei care poartă pecetea Fiului (crucea). Aceștia sunt *„binecuvântații Tatălui Meu"* (Mt. 25, 34).

2. Cine formează această *koinonia ton Haghion?* Drepții, proorocii și patriarhii Vechiului Testament, pe care Biserica îi enumeră ca sfinți la Liturghie. Apoi, sfinții în sens larg - *aghioi-sancti* (F.A. 9, 13; Rom. 8, 27, II Cor. 1, 1), adică cei botezați, și sfinții în sens restrâns, adică cei care pot spune ca Apostolul Pavel: *„Mă bucur acum în suferințele mele pentru voi și împlinesc în trupul meu ce lipsește suferințelor lui Hristos pentru Trupul Lui, Biserica"* (Col. 1, 24).Grație acestei comuniuni, formată din cei care au avut până la capăt răbdarea și credința sfinților (Apoc. 13, 10), în frunte cu Maica Domnului care a crezut în cuvântul lui Dumnezeu, devenind împreună-lucrătoare la întruparea Fiului Omului, Biserica văzută este o icoană a Împărăției cerești: *„În Biserica slavei Tale stând, în cer a sta ni se pare"*. Îngerii sunt, de asemenea, sfinți. La a doua venire, Iisus Hristos apare împreună cu sfinții Săi îngeri (I Tes. 3, 3; II Tes. 1, 10). La Liturghie, Sfintele Daruri se împărtășesc sfinților: **Ta Haghia tois Haghiois - Sancta Sanctorum.**

Născătoarea de Dumnezeu - Theotokos - Deipara

3. Numele Fecioarei Maria este citat în **Simbolul de credință**, în articolul care se referă la întruparea Fiului lui Dumnezeu *„de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria"*. El este invocat, adesea, în cursul Liturghiei ortodoxe, de pildă, ca parte esențială din imnul **O Monoghenis** (*„Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel Ce ești fără de moarte și ai primit, pentru mântuirea noastră, a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și Pururea - Fecioară Maria"*) și din rugăciunea de mijlocire, care se zice după prefacerea darurilor euharistice: *„Mai ales, pentru Preasfânta, Curata, Preabinecuvântata, Mărita, Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și Pururea-Fecioară Maria..."* Fecioara Maria este unul din subiectele preferate ale imnologiei și poeziei liturgice.

4. Cele mai importante aspecte ale învățăturii despre Maica Domnului sunt:

a. Cooperarea la Taina Întrupării: **Fiat**. Fecioara Maria are locul ei istoric și rolul ei particular în nașterea după trup a Cuvântului lui Dumnezeu. Venirea trupească a lui Iisus Hristos a fost cu putință datorită consimțământului Fecioarei Maria, dat la Bunavestire (Lc. 1, 26-38). În zilele de apoi, când Dumnezeu a voit să plinească mântuirea, Cuvântul S-a sălășluit în pântecele unei fecioare din Nazaret, din care Și-a luat trup omenesc, prin puterea Duhului și cu consimțirea acesteia: *„Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău"* (Lc. 1, 28). Ea este conștientă de rolul și de destinul ei (Lc. 1, 45), pe care le acceptă cu răspundere și cu bucurie: *„Mărește, sufletul meu, pe Domnul, și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu. Că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel puternic și Sfânt este numele Lui"* (Lc. 1, 46-49).

h. Parthenia. În 681, al treilea Sinod de la Constantinopol recunoaşte **pururea fecioria** Maicii Domnului. Ea este pururea fecioară, fecioară înainte, în timpul şi după naştere. În ce chip *„a rămas însărcinată"* (Fac. 16, 11), *„va avea în pântece"*, în ce chip a unit fecioria şi naşterea în maternitatea ei, este o *„taină străină"*. L-a născut pe Iisus în chip minunat şi mai presus de fire prin puterea Duhului Sfânt, Care a adumbrit-o spre zămislire (Lc. 1, 34-35). Aleasă dintre toate neamurile (Fac. 16, 11; Is. 7, 14), această fecioară - *parthenos, virgo* - (Mt. 1, 23; Lc. 1, 27) este comparată cu *„rugul aprins care nu se mistuia"*, cu scara cerească pe care S-a pogorât Dumnezeu la om şi s-a suit omul la Dumnezeu. Acesta este misterul întrupării: Fiul Se face om în sânul ei prin lucrarea Sfântului Duh (Lc. 1, 49): *„Duhul Sfânt S-a pogorât peste ea... dându-i puterea de a primi Dumnezeirea Cuvântului şi puterea de a naşte. Atunci a umbrit-o Înţelepciunea ipostatică şi Puterea Prea Înaltului Dumnezeu, adică Fiul lui Dumnezeu, Cel de o fiinţă cu Tatăl, ca o sămânţă dumnezeiască şi Şi-a alcătuit Lui din sângiuirile ei trup însufleţit raţional şi cugetător... Nu Şi-a alcătuit corpul pe cale seminală, ci pe cale creaţionistă, prin Duhul Sfânt... Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut ipostas trupului... Pentru aceea nu vorbim de om îndumnezeit, ci de Dumnezeu întrupat. Fiind prin fire Dumnezeu desăvârşit. Acelaşi S-a făcut prin fire om desăvârşit."*

c. Theotokos. Maica Domnului *„pe Unul din Treime a născut"* sau L-a născut pe Dumnezeu şi pe Fiul întrupat, de aceea ea este Născătoare de Dumnezeu (**Theotokos**). *„Fecioara astăzi pe Cel mai presus de fiinţă naşte"*, zice condacul Naşterii - compunerea lui Roman Melodul († 510). Aceeaşi învăţătură, formulată în termeni identici, ne-a transmis Simeon Noul Teolog: *„Şi împreună cu cuvântul, a intrat întreg Cuvântul ipostatic şi de o fiinţă al lui Dumnezeu şi Tatăl în pântecele Fecioarei, şi, prin venirea şi împreună-lucrarea Sfântului Său Duh, Celui de o fiinţă, a luat trup înzestrat cu minte şi cu suflet din sângele curat al ei şi S-a făcut om. Aceasta este, deci, unirea de negrăit şi nunta de taină a lui Dumnezeu: şi aşa s-a făcut schimbul lui Dumnezeu cu oamenii, unindu-Se în chip neamestecat cu fiinţa şi cu firea noastră stricăcioasă şi săracă Cel mai presus de fire şi de fiinţă. Deci, Fecioara a zămislit şi a născut din două firi, în chip minunat, adică din Dumnezeire şi din omenitate, pe Fiul Cel Unul, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Care n-a stricat nici fecioria ei şi nu S-a despărţit nici de sânul părintesc"* (*Întâia cuvântare morală*, în „Filocalia", vol. 6, p. 155). Pentru noi S-a arătat Dumnezeu ca Dumnezeu şi om ca noi.

d. Panaghia. Fecioara Maria este *„cea plină de har"* (Lc. 1, 28). Fiica Anei şi a lui Ioachim, după rânduielile naşterii naturale, logodită cu Iosif, fără ca acesta să fie bărbatul ei fizic, Maria L-a născut pe Cuvântul, pe Cel Care este mai sfânt decât toţi sfinţii. Prin ea L-am cunoscut pe Fiul lui Dumnezeu şi ne-am învrednicit de Trupul şi de Sângele Său. Umanitatea ei a fost sfinţită de Dumnezeirea Cuvântului, prin sălăşluirea Acestuia în ea. Ea este plină de har din cauza acestei sălăşluiri. Ea s-a arătat, astfel, mai înaltă decât toate făpturile cereşti şi pământeşti, mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită decât Serafimii, Doamnă şi Stăpână. Ea este nu numai model moral pentru oameni, ci şi concretizarea istorică a îndumnezeirii, fiind cea dintâi făptură umană sfinţită nemijlocit de Iisus Hristos, în care apare o viaţă nouă unică. Viaţa lui Iisus. Aceasta este viaţa veşnică a lui Dumnezeu în formă umană. *„Astăzi este începătura mântuirii noastre şi arătarea tainei celei din veac: Fiul lui Dumnezeu, fiu Fecioarei Se face şi Gavriil harul îl binevesteşte"*.

e. Cultul de venerare adresat Maicii Domnului. Biserica Ortodoxă crede în mijlocirea şi îndrăznirea ei de Maică a Domnului, căreia i se roagă precum uneia care este preacinstită şi preasfântă: *„Împărăteasa mea preabună şi nădejdea mea"*. Însuşi Iisus Hristos a simţit dragostea de mamă, căci, pe cruce şi în grele chinuri fiind, i-a recunoscut pe Maica Sa şi pe ucenicul pe care îl iubea stând alături. Şi i-a zis Maicii Sale: *„Femeie, iată fiul tău!"*, iar ucenicului: *„Iată mama ta"* (In. 19, 26).

În iconografia ortodoxă, Fecioara Maria este tronul Fiului, rădăcina din care Îşi ia trupul. Icoana Maicii Domnului este cel mai aproape de altar. Comparată cu Noua Evă, Fecioara Maria Îl prezintă pe Fiul Său atât lui Dumnezeu, cât şi Bisericii. Preacinstirea Maicii Domnului se întemeiază, de aceea, atât pe contribuţia ei la întruparea Fiului, cât şi pe mijlocirea şi pe ajutorul ei de maică a Bisericii, nedespărţită de Fiul. De aceea, creştinii se roagă: *„Sub milostivirea ta, scăpăm, Născătoare de Dumnezeu"*. Sau: *„Stăpâna cea bună a lumii, tu ştii că nu avem îndrăznire noi, păcătoşii, către*

Dumnezeu, pe Care L-ai născut. Dar îndrăznind către tine, noi, robii tăi, cădem la Stăpânul prin tine, ca ceea ce ai îndrăznire către El, ca unul Ce e Fiul tău şi Dumnezeul nostru, Lui deci crezând şi eu nevrednicul, rogu-te, Stăpână, să-mi dăruiască simţirea darurilor tale şi ale celorlalţi sfinţi".

f. Sărbătoarea intrării în templu a Fecioarei este bazată pe scrierile apocrife, dar Biserica a acceptat-o pentru simbolismul ei profund. Nu se cunosc împrejurările în care Maica Domnului a sfârşit viaţa sa pământească. Luca aminteşte de prezenţa ei la adunarea din Ierusalim, care aştepta pogorârea Duhului Sfânt (F.A. 1, 14), dar nu se ştie cât a trăit după Înălţarea Fiului.

Tradiţia a dat o mare importanţă sărbătorii „*adormirii*" Maicii Domnului şi face pomenire de ridicarea ei nevăzută, cu trupul şi cu sufletul, în slava cerească, dar nu a păstrat o mărturie explicită despre înălţarea ei trupească, văzută, ca a lui Iisus Hristos. Dimpotrivă, în slujba sărbătorii (Vezi *Mineiul*, la 15 august), se spune: „*Apostoli de la marginile pământului, adunaţi-vă în Ghetsimani şi îngropaţi trupul meu. Iar Tu, Fiul şi Dumnezeul Meu, primeşte sufletul meu*". Nimeni dintre oameni n-a înviat fără a trece prin moarte. Prin înălţare, Maria a anticipat învierea tuturor oamenilor.

5. Învăţătura despre Maica Domnului are diferite variante confesionale. De pildă, Biserica romano-catolică susţine că: Fecioara Maria a fost ea însăşi concepută şi născută în mod excepţional, adică fără păcatul originar, din Ioachim şi din Ana. „*Zămislirea imaculată*" (Vezi: Glosar, articolul „Imaculata concepţie") a Fecioarei Maria este o învăţătură propusă ca dogmă de papa Pius al IX-lea, în 1854, după care Maria a fost exceptată de întinăciunea păcatului originar de la începutul zămislirii ei, aceasta printr-un har special şi în vederea meritelor lui Hristos (*Catehism*, nr. 491, p. 108). Tradiţia ortodoxă o cinsteşte şi se roagă Fecioarei Maria, ca cea „*plină de har*" (Lc. 1, 26), o numeşte „*preasfânta*" (panaghia), ca una ce a participat la misterul iconomiei mântuirii, primind în sânul ei pe Fiul lui Dumnezeu (**Theotokos**). Fecioara Maria a crezut în cuvântul lui Dumnezeu, de aceea ea rămâne garantul permanent pentru fidelitatea noastră faţă de Dumnezeu. Dar aceasta n-a scos-o din condiţia umană, ea n-a devenit înger. Nimeni n-a fost răscumpărat de păcat înainte de Hristos şi în afară de Jertfa Acestuia. Fecioara Maria are în comun cu noi umanitatea pe care a curăţit-o numai Hristos. Tocmai de aceea, ea este comparată cu o „*scară*" sprijinită pe pământ, al cărei vârf atinge cerul (Fac. 28, 12).

În 1950, Papa Pius al XII-lea a promulgat o altă dogmă mariologică, anume, învăţătura că Maica Domnului, la sfârşitul vieţii sale, a fost înălţată cu sufletul şi cu trupul la cer, glorificată de Fiul ei ca împărăteasa lumii (Vezi: Glosar, articolul „Înălţarea la cer a Maicii Domnului"). Ea este „*maica Bisericii*", modelul (*typus*) Bisericii. După înălţarea cu trupul la cer, ea continuă rolul ei „*matern*", adică, cooperează la mântuirea lumii ca „*ajutătoare*" şi ca „*mijlocitoare*" (*Catehism catolic*, ed. cit., nr. 96).

O mişcare romano-catolică recomandă magisteriului să declare o nouă „dogmă marială", anume Maica Domnului în calitate de *co-redemptrix*, sau co-răscumpărătoare a umanităţii. Titlul acesta este folosit în documentele papale din secolul trecut. Aceasta ar însemna punerea Maicii Domnului pe picior de egalitate cu Iisus Hristos, unicul mijlocitor între Dumnezeu şi om. Teologia soteriologică ortodoxă a atribuit Fecioarei Maria titlul de *mediatrix* - mijlocitoare în opera răscumpărării. În rugăciunile liturgice, Biserica şi creştinul se roagă lui Dumnezeu: „*Am solitoare vrednică de credinţă spre induplecarea Ta pe preacurata Maică a Unuia-Născut Fiului Tău*". Biserica recunoaşte rolul Fecioarei Maria în iconomia întrupării Cuvântului lui Dumnezeu şi numai din această cauză ea este nădejdea creştinilor cea după Hristos, Maica, zidul şi limanul lor, apărătoarea şi acoperământul lor: „Născătoare de Dumnezeu, toată nădejdea mea spre Tine am pus-o eu". În iconomia mântuirii, care începe ca Buna-Vestire, Maria Maica Domnului se situează totdeauna de partea celor mântuiţi de fiul ei după trup.

6. Noul Testament nu descrie sfârşitul vieţii Maicii Domnului. Tradiţia orală şi, mai ales, iconografia ortodoxă vorbesc de **adormire**, nu de înălţare. În ce fel Maica Domnului se ridică la cer, rămâne un mister. „*Înălţarea*" ar putea să însemne intrarea ei în slava Fiului. Sufletul ei este luat de Iisus Hristos. Ea a trecut la viaţa viitoare fără judecată, căci n-a putut să rămână în stricăciune.

În tradiţia liturgică circulă aceste credinţe, dar Biserica Ortodoxă nu le-a impus ca articole de credinţă sau ca dogme ce trebuie acceptate în mod obligatoriu. În Liturghia ortodoxă, Maria este mereu invocată, dar totdeauna a făcut parte din co-

muniunea sfinților: „*Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoare și pururea Fecioara Maria, cu toți sfinții* - ***meta panton ton Aghiou*** - *să o pomenim*". Apoi, Hristos a dat-o ca mamă Apostolului Ioan. Pe **engolpionul** episcopal este pictată Fecioara împreună cu Iisus, pentru a arăta anume grija maternă a episcopului față de episcopia sa.

7. Protestanții recunosc rolul biblic important al Mariei, care prin acel „*să fie*" a acceptat harul ce i s-a acordat. Ei resping dogmele catolice amintite. Expresia - puterea lui Dumnezeu a acoperit-o pe Maria cu umbra Sa (Lc. 1, 35)- nu descrie un proces biologic, ci arată doar că pruncul ce se va naște va fi Fiul lui Dumnezeu. Protestanții au opinii foarte diferite despre feciona Mariei: unii susțin că Maria a fost fecioară în naștere și după aceea, alții cred că după nașterea lui Iisus, ea a avut copii cu Iosif (cf. Mt. 13, 55-56), alții interpretează fecioria ca pe o virtute morală. În orice caz, protestanții nu admit ideea că Maria cooperează cu Iisus la mântuirea lumii.

8. Protestanții nu acceptă nici preacinstirea ei și nici rugăciunile de mijlocire ce îi sunt adresate pe motivul că numai lui Dumnezeu I se cuvine adorare sau închinare și că nu există alt mijlocitor între Dumnezeu și oameni, decât Iisus Hristos (Luther, în *Tezele* sale (1517), a condamnat comerțul cu indulgențele în vederea mântuirii eterne). Dar credința ortodoxă face o deosebire clară între adorarea lui Dumnezeu și preacinstirea Maicii Domnului. De altfel, ea este singura persoană umană care a participat la întruparea dumnezeiască a Cuvântului. Îngerul însuși o venerează: „*Bucură-te*" (Lc. 1, 28), fiind deja socotită „*binecuvântată între femei*" pentru că i-a făcut „*mărire*" Cel puternic (Lc. 1, 49). Într-adevăr, răscumpărarea s-a făcut o dată pentru totdeauna prin moartea și prin Învierea lui Iisus. Dar cine-L comemorează pe Iisus Hristos din Nazaret este ținut s-o comemoreze și pe Maica Sa, vas vrednic de a Sa Întrupare. Fecioara Maria stă în umbră totdeauna, dar contribuția ei la Întrupare este fundamentală. Rugăciunea către Maica Domnului face parte din comemorarea Fiului său. În iconografia lor, este pictată împreună cu Iisus. Însuși faptul că S-a născut Fiul lui Dumnezeu din ea o situează mai presus de toate fapturile.

Bibliografie

- *Marie dans le dessein de Dieu et la communions de Saints*, Editor: Groupe de Dombes, Paris: Bayard Editions-Centurion, vol. I (1997), vol. II (1998);

- S.V. Bulgakov, *The Assumption of the Most Holy Mother of the God*, One Church, XX (1966), pp. 178-179.

Cultul de cinstire a sfinților și rugăciunile către ei

9. Doxologia de mulțumire pentru sfinți și invocarea sfinților prin rugăciuni de cereri pentru cei vii și pentru cei morți, nedesăvârșiți, constituie o practică, creștină, foarte veche. Caracterul legitim al rugăciunilor de mijlocire către sfinți se explică astfel:

a. Creștinii sunt „*concetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu*" (Efes.2, 19), aparțin aceleași familii. Cei adormiți continuă să fie membri activi ai Bisericii. Dragostea sfinților pentru frații și pentru surorile lor din Biserica pământească nu poate fi înfrânată, ea crește mereu ca o văpaie de foc: „*Precum nu se poate opri flacăra focului să urce în sus, așa nu pot fi împiedicate rugăciunile celor milostivi să se urce la cer*" (Isaac Sirul).

b. „*În ziua aceea, Domnul va veni să se preamărească întru Sfinții Săi*" (1 Tes. 1, 10). „*Sfinții vor judeca lumea*" (1 Cor. 6, 2). Biserica văzută are conștiința că s-a apropiat de cetatea Dumnezeului Celui viu, de Ierusalimul ceresc, anume, prin zeci de mii de îngeri care se află în adunare de sărbă-

toare, prin adunarea celor întâi născuţi (*ekklesia prototokon*), al căror nume este înscris în ceruri, prin duhurile drepţilor (Evr. 12, 22-23). Deşi „*pe cale*", ea este copărtaşă cu Biserica cerească, graţie sfinţilor, de darurile împărăţiei. Creştinii, încă în viaţă, aleargă spre premiul luptei (I Cor. 9, 24-27; Filip. 3, 14), să aibă parte de „*moştenirea sfinţilor*" (Col. 1, 12). Pentru cei plecaţi Biserica mulţumeşte, pentru cei rămaşi ea mijloceşte.

c. Dacă cei sfinţi sunt asiguraţi într-o stare de fericire în continuă devenire, ceilalţi speră în făgăduinţele eshatologice. În rugăciunea ei, Biserica este sigură că va fi ascultată de Dumnezeu (Lc. 11, 8), ea are o încredere filială nedezminţită (Lc. 15, 21). În cutezanţa ei (II Cor. 3, 12), Biserica nu contează pe un transfer de merite, ci pe îndurarea lui Dumnezeu din cauza mijlocirii sfinţilor Săi, prietenii Săi, în care El Se odihneşte. Se înţelege că Liturghia Bisericii de mijlocire a sfinţilor nu înlocuieşte jertfa răscumpărătoare a lui Hristos (I Tim. 2, 5; I In. 2, 1). Arhiereul mărturisirii - *omologhia, confessio* - noastre (Evr. 3, 1), prin care Biserica primeşte de la Tatăl ceea ce cere în numele Acestuia.

d. Sfântul se bucură de mântuirea aproapelui său ca de propria sa mântuire. Situaţia celor în suferinţă slăbeşte şi bucuria drepţilor creşte până la sfârşitul lumii. Aceştia se află într-o continuă stare de mulţumire şi de mijlocire. De asemenea, rugăciunea liturgică pentru mijlocirea sfinţilor exprimă o anumită înţelegere a fiinţei şi a iconomiei lui Dumnezeu, un Dumnezeu în stare nu numai să ierte păcatul (II Regi 12, 13), ci şi să ducă şi să scoată din iad. Nu un Dumnezeu pedepsitor, ci iertător: „*Stăpâne, Atotţiitorule, Dumnezeule al părinţilor şi Doamne al milei, Făcătorule al neamului celui muritor şi al celui nemuritor şi a toată firea cea omenească, care se zideşte şi iarăşi se strică; Ziditorule al vieţii şi al morţii, al petrecerii de aici şi al mutării acolo; Cel Ce măsori anii celor vii şi rânduieşti ceasul morţii; Care duci şi scoţi din iad; Cel Ce legi întru neputinţă şi dezlegi întru putere; Care întocmeşti spre trebuinţă cele de aici şi îndreptezi spre folos cele viitoare; Cel Ce-ai însufleţit pe cei vătămaţi de boldul morţii...*" (*Slujba vecerniei* din Duminica Pogorârii Duhului Sfânt).

10. În Noul Testament, toţi cei botezaţi sunt numiţi, în sens larg, **sfinţi**: „*Suntem împreună cetăţeni cu sfinţii şi casnici ai lui Dumnezeu*" (Efes. 2, 19). În sens restrâns, sfinţii sunt prieteni apropiaţi ai lui Dumnezeu (In. 4, 14; Ic. 2, 23); sunt drepţii pentru a căror rugăciune Dumnezeu va cruţa poporul (Fac. 18, 23-32), deoarece multă putere au rugăciunile stăruitoare ale dreptului (Ic. 5, 16). Aceştia formează, împreună cu îngerii, Biserica cerească a celor care sunt împreună cu Hristos (Filip. 1, 23). Biserica nu numai că-i propune pe sfinţi ca exemple de sfinţenie, ci crede în rolul lor de mijlocitori, alături de Fecioara Maria. În *Faptele Apostolilor* se păstrează exemplul lui Ştefan, care se roagă pentru cei care-l lapidau (F.A. 7, 59-50). *Apocalipsa* compară rugăciunile sfinţilor cu tămâia care se înalţă la Dumnezeu (Apoc. 5, 8; 8, 3). Apostolul Pavel spune că sfinţii - creştinii sunt asociaţi de Iisus Hristos să judece lumea: „*Au nu ştiţi că sfinţii vor judeca lumea? Şi dacă lumea este judecată de voi...*" (I Cor. 6, 2).

Între sfinţii săi, Biserica i-a recunoscut, în primul rând, pe **martiri**, pe cei care au plătit mărturia lor pentru Hristos, cu jertfa vieţii lor. De la început, Biserica a adus **euharistie** - adică jertfa de mulţumire - în ziua morţii martirilor şi a sfinţilor, chiar pe mormintele lor. Altare liturgice s-au ridicat pe mormintele lor, trupurile martirilor şi ale sfinţilor fiind recunoscute ca „*temple ale Sfântului Duh*". De altfel, întemeierea multor Biserici locale, în primele secole, s-a făcut în legătură cu moartea martirică sau cu caracterul exemplar al vieţii unui sfânt local. Antimisul nu este altceva decât o amintire a practicii de a celebra Liturghia pe mormintele martirilor şi ale sfinţilor.

11. Există câteva elemente specifice prin care cultul creştin al martirilor şi al sfinţilor se deosebeşte radical de cultul păgân al morţilor. Mai întâi, Biserica a ales ca dată comemorativă a martirilor şi sfinţilor zilele lor de „*naştere*" spre viaţă veşnică, şi nu a naşterii după trup. Apoi, Biserica practică inhumarea morţilor şi interzice incinerarea, deoarece aceasta contrazice credinţa în învierea trupurilor. Trupul este parte integrantă a persoanei. Prin înmormântare, trupul intră într-un proces organic de dispariţie, ca o sământă (In. 12, 24; I Cor. 15, 35-49), care trebuie să moară pentru a renaşte, pentru a învia.

12. Trupul este templul Duhului Sfânt (I Cor. 3, 16-17), de aceea Biserica a venerat trupurile sfinţilor care se păstrează intacte după moarte - **moaştele**, ca fiind pătrunse de energiile Duhului Sfânt. Moaştele nu sunt talismane sau obiecte de

magie. Ele sunt cinstite de creştini ca sursă de purificare, de tămăduire şi de sfinţire (În Vechiul Testament, cel care atingea un mort era considerat necurat). Desigur, dincolo de moaştele sfinţilor, este lăudat Domnul Hristos al Cărui Duh Se odihneşte între sfinţii Săi. Despre cinstirea moaştelor ni s-a păstrat un document autentic din secolul II, care descrie cum credincioşii din Smyrna au adunat relicvele Sfântului Policarp, ucenicul Sfântului Ioan, mort către 165: *„Noi am adunat osemintele lui, mai rare decât aurul şi mai de valoare decât pietrele de mare preţ. Le-am depus, apoi, în locul pe care-l merită. Domnul să ne ajute să ne rugăm acolo, când vom putea, cu bucurie şi cu calm, pentru a sărbători ziua martiriului său ca zi a naşterii lui, atât pentru amintirea celor care au săvârşit lupta, cât şi pentru deprinderea şi pentru pregătirea celor ce vor lupta în urmă"* (*Actele martirice*, p. 33).

13. Desigur că există o diferenţă între cultul de adorare sau de închinare lui Dumnezeu-**latreia** (Rom. 12, 1) şi cultul de venerare a sfinţilor-**proskynesis** (F.A. 10, 25): *„Lui Hristos ne închinăm pentru că este Fiul lui Dumnezeu, iar pe martiri îi iubim după vrednicie ca pe ucenicii şi pe imitatorii Domnului, pentru neîntrecuta lor iubire faţă de Împăratul şi Învăţătorul lor. Fie ca şi noi să devenim părtaşi şi împreună ucenici cu ei"* (*Actele martirice*, p. 33).

14. Apologetul Tertulian dă următoarea mărturie despre persecuţia împotriva creştinilor: *„Dacă Tibrul se revarsă peste maluri, dacă Nilul inundă ogoarele, dacă cerul nu trimite ploaie, dacă pământul se cutremură, dacă e foamete, dacă se iveşte vreo molimă, îndată se strigă: «La lei cu creştinii»"* (*Apologeticul*, XL, 2).

Comentariu: Jertfa de mulţumire pentru sfinţi

„Dar jertfa noastră nu este numai de cerere, ci şi de mulţumire. Am văzut, astfel, cum la proscomidie, când preotul închină lui Dumnezeu darurile aduse de credincioşi, exprimă şi mulţumirea şi cererea. Tot aşa şi acum, când darurile sunt jertfite şi sfinţite, prin ele preotul Îi mulţumeşte lui Dumnezeu, dar Îl şi roagă; el exprimă şi motivele mulţumirii, dar adaugă şi obiectele cererii. Pentru cine mulţumeşte? - Pentru Sfinţi; căci, precum am spus şi mai înainte, într-înşii Biserica şi-a ajuns ţelul ei, văzându-şi împlinită rugăciunea pentru Împărăţia cerurilor. Şi pentru cine se roagă preotul? - Pentru cei încă nedesăvârşiţi, care au nevoie de rugăciune".

Despre Sfinţi spune: *„Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiţi întru credinţă: părinţii, strămoşii, Proorocii, Evangheliştii, Apostolii, propovăduitorii, mărturisitorii, pustnicii şi pentru tot sufletul care s-a săvârşit întru buna credinţă; mai ales pentru Prea Sfânta, Curata, Prea binecuvântata, slăvita Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria..."*, *şi înşiră mai departe toată ceata Sfinţilor. Aceştia sunt pricinuitorii mulţumirii pe care Biserica o aduce lui Dumnezeu. Pentru ei se aduce această „slujbă cuvântătoare", ca mulţumire lui Dumnezeu şi în primul rând pentru Sfânta Fecioară, ca una ce este mai presus decât toţi Sfinţii. De aceea, preotul nu cere nimic pentru aceştia, ci mai degrabă se roagă ca el însuşi să fie ajutat de dânşii în rugăciunile sale; aceasta pentru că - precum am spus - jertfa adusă pentru dânşii este de mulţumire, iar nu de cerere.*

După acestea, preotul rosteşte şi cererea, rugându-se pentru mântuirea tuturor şi pentru toate cele bune şi de folos fiecăruia. El spune: „Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare pentru lume, pentru sfânta sobornicească şi apostolească Biserică..." (Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, ed.1989, cap. XXXIII, pp. 80-81).

Icoana. Teologie şi cult

15. Atitudinea Bisericii faţă de cultul *icoanelor* s-a precizat cu timpul. Origen şi Tertulian nu sunt în favoarea *icoanelor*, ca şi Eusebiu de Cezareea (263-339), care, totuşi, recunoaşte că a văzut *icoane* reprezentându-L pe Hristos şi pe Apostoli. Tradiţia că a existat o imagine autentică a portretului lui Hristos este foarte populară în acest timp de comunicare a *icoanei*: ceea ce cuvântul este pentru auzire, acelaşi rol îl are *icoana* pentru vedere. Sfântul Ioan Hrisostom spune că *icoana* e o garanţie a întrupării reale, vizibile, a lui Dumnezeu. Cel care a fixat teologia *icoanei* în forma ei clasică a fost Sfântul Ioan Damaschin (cca. 730-760). Pentru acesta, *icoana* stă pe faptul asumării

firii omeneşti în Persoana Cuvântului. Acesta fiind *„Icoana lui Dumnezeu nevăzut"* (Col. 1, 15). În sfârşit, împotriva *iconoclasmului*, Sinodul VII ecumenic (Niceea, Bithinia, 787), cu contribuţia patriarhului Tarasie (784-806), fixează învăţătura ortodoxă despre reprezentarea *iconografică* a lui Hristos, a Maicii Domnului, a îngerilor şi a sfinţilor.

16. În secolul VIII, împăratul bizantin Leon al V-lea Armeanul (813-820) începe o campanie de persecuţie contra cultului *icoanelor ortodoxe*, sub influenţa religiei islamice, persecuţie cunoscută sub numele de *iconoclasm* (distrugere de icoane). Cei care s-au opus acestei campanii, ce a produs mari pagube *iconografiei* ortodoxe, au fost călugării. De pildă, stareţul Mânăstirii Stoudios din Constantinopol, persecutat şi exilat din această cauză, încurajează rezistenţa contra împăraţilor, astfel: *„Să păstrăm neclintită credinţa noastră şi cinstită viaţa noastră, fără să ne stricăm unii pe alţii, ci de ambele părţi să fim siguri şi deplini. Mărturisirea de credinţă care stă înaintea noastră se referă la întruparea Domnului nostru Iisus Hristos. Deci, oricine nu mărturiseşte că Domnul nostru Iisus Hristos este reprezentat pe icoană, acela nu mărturiseşte că Acesta a fost văzut în trupul Său. Căci a fi văzut în trupul Său şi a fi reprezentat pe pictură este acelaşi lucru. Oricine nu cinsteşte sfântul Său chip, nu-L cinsteşte pe Domnul: în chip se găseşte, de fapt, prototipul. Icoana este expusă şi cinstită după prototipul celor care sunt reprezentaţi... Noi Îl cinstim pe Hristos şi icoana Lui, o cinstim pe Maica Domnului şi icoana ei, pe sfinţi şi chipurile lor. Aceasta este învăţătura Apostolilor pe care am primit-o de la Sfinţii Părinţi, iar eu vă încredinţez această tradiţie, pentru ca, graţie Duhului Sfânt care e prezent în voi, să o păstraţi fără alterare şi deviere"* (*Cateheze mici*, 51). Cu toate că Sinodul II de la Niceea (787) consideră *iconoclasmul* o erezie, persecuţia n-a încetat decât mult mai târziu. Pentru a comemora restaurarea cultului *icoanelor* şi sfârşitul persecuţiei *iconoclaste*, împărăteasa Teodora a instituit ziua de 11 martie, 842, ca Sărbătoare a Ortodoxiei. Azi se serbează în cea dintâi Duminică din Postul Paştilor, când se face procesiunea cu *icoane* şi amintirea tuturor celor care au luptat pentru credinţa ortodoxă: sfinţi, patriarhi şi episcopi, împăraţi evlavioşi, didascali, martiri şi mărturisitori.

17. O serie de canoane se referă la cultul *icoanelor*, care poate fi rezumat astfel:

a. Icoanele nu sunt venerate pe temeiul material, substanţial (nu se adoră *icoanele* în mod idolatru, ca *„dumnezei"*, aşa cum credeau icononahii), ci pe temeiul asemănării chipului reprezentat, cu persoana al cărei nume trebuie indicat pe *icoană*. Prin însăşi indicarea numelui lui Iisus Hristos sau a sfântului, se sfinţeşte *icoana*. Dacă conturul sau numele persoanelor sacre se şterg, *icoana* îşi pierde valoarea ei simbolică şi *„analogică"* şi de aceea se arde. La fel şi crucea, care primeşte sfinţenie prin însăşi forma ei. Dacă această formă sau lemnul ei se degradează, ea se arde. Astfel, orice cinstire dată *icoanelor* revine persoanei zugrăvite (originalului), nu materiei, din care este făcută.

b. Tradiţia ortodoxă face o distincţie între: **latrie**, adică **adorarea** cuvenită lui Hristos Însuşi, ca Domn-Atotţiitor (precum şi pâinii şi vinului prefăcute în Trupul şi în Sângele Domnului), **hiperdulie** sau **supravenerare**, acordată Maicii Domnului, ca Născătoare de Dumnezeu, şi **venerare** sau **cinstire**, ce revine sfinţilor, pe temeiul legăturii lor cu Hristos.

c. Fiinţa lui Dumnezeu nu poate fi reprezentată pictural, fiind invizibilă şi fără formă. Tatăl este, totuşi, reprezentat aşa cum apare în viziunile Profeţilor şi în teofaniile din Vechiul Testament (sub formă de tânăr în descrierea lui Avraam - Fac. 18, 1-3). La fel şi Duhul Sfânt, Care vine în chip de porumbel cu ocazia teofaniei de la Botezul lui Iisus în Iordan (Mt. 3, 16). Viziunile, teofaniile şi celelalte evenimente din istoria mântuirii pot fi pictate şi cinstite. Iconograful trebuie să respecte întru totul datele Sfintei Scripturi.

d. În istoria Bisericii, mai ales în domeniul misiunii, al catehizării şi al instruirii religioase, *icoanele* au avut un rol decisiv. Icoana are funcţie didactică, iconografia fiind socotită catehismul celor învăţaţi, ca şi al celor neinstruiţi; funcţie contemplativă, deoarece ea sugerează şi atrage spiritul spre o lume transfigurativă; funcţie de mijlocire, deoarece ea împărtăşeşte puterea nevăzută a sfinţeniei celui pictat. În acest sens, *icoanele* trebuie să fie îmbrăţişate şi sărutate cu cea mai mare pietate.

e. Icoana este *sfântă* pentru că modelul reprezentat pe ea este sfânt. De aceea, numai printr-un act de binecuvântare şi de ungere din partea Bisericii, icoanele sunt expuse spre cinstire, ca organe prin care se manifestă darurile sfinţilor. Într-adevăr, în istoria Ortodoxiei, se cunosc icoane făcătoare de minuni, al căror mister rămâne învăluit.

Fie că au fost pictate de sfinţi, fie din cauza credinţei puternice a celui care le cinsteşte, fie că au fost alese ca instrumente în iconomia dumnezeiască, aceste *icoane* sunt patrimoniul cel mai de preţ al evlaviei ortodoxe.

Comentariu

„Iar când a venit plinirea vremii, ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, Cel născut din femeie, din pururea Fecioara Maria, Care, luând chipul robului şi făcându-Se asemenea cu oamenii, a închipuit asemănarea preacuratului Său chip, punând mahrama pe dumnezeiasca Sa faţă, şi a trimis-o lui Avgar, domnul Edesei, şi prin ea l-a vindecat de neputinţă, şi tuturor celor care se apropiau de ea şi se închinau cu credinţă le da, prin lucrarea Sa cea minunată, nenumărate vindecări şi multe binefaceri.

Deci şi noi, o Preabunule şi Preaîndurate Stăpâne, în această sfântă Biserică a Ta, înaintea slavei Tale, am aşezat cu cinste aceste chipuri ale iubitului Tău Fiu, întru pomenirea mântuitoarei Întrupări şi a preaslăvitelor Lui minuni, a Patimilor şi a Răstignirii şi a morţii şi a preaslăvitei Învieri şi a Înălţării la ceruri şi a tuturor binefacerilor Lui ce le-a arătat neamului omenesc, fiind pe pământ, şi despre care lămurit ne istoriseşte dumnezeiasca Evanghelie.

Asemenea, Preacuratei Maicii Lui, ca celei mai cinstite şi mai înalte decât toată făptura şi celei mai plăcute Ţie rugătoare şi mijlocitoare pentru noi. Încă şi ale Îngerilor şi ale Proorocilor şi ale Apostolilor celor dumnezeieşti glăsuitori, ale Mucenicilor şi ale Ierarhilor şi ale Cuvioşilor şi ale tuturor Sfinţilor, ca ale unor plăcuţi slujitori credincioşi şi de aproape prieteni ai Tăi şi care sunt adevărate chipuri ale Tale, nu îndumnezeind, ci ştiind că cinstea chipului se înalţă la cel care se închipuieşte" (*Arhieraticon*, p. 180).

Recapitulare

• *„Biserica cerească a sfinţilor"* este o realitate nouă care a apărut în istorie. Dincolo de viaţa biologică sau omenească obişnuită, a apărut în lume viaţa Fiului lui Dumnezeu care S-a făcut om. De la Cincizecime, Duhul face din cei credincioşi membri ai Trupului lui Hristos, care alcătuiesc Biserica. Cum Hristos este locul şi lumea tuturor, a celor vii şi a celor morţi, pentru că toţi Îi aparţin, tot aşa şi Biserica include şi lumea de sus. Hristos îi trimite pe toţi să lumineze lumea: *„Voi sunteţi lumina lumii"* (Mt. 5, 14). Chipul sfinţilor devine lumină: *„Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor"* (Mt. 5, 15-16). Numai Dumnezeu cunoaşte numărul sfinţilor.

• În această comuniune, creştinii şi sfinţii se întăresc şi se dăruiesc reciproc, se încredinţează unii altora, se dezleagă unii pe alţii. *„Pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos să o dăruim"*. Protectoarea acestei comuniuni este Maica Domnului, care este comemorată la Liturghie *„împreună cu toţi sfinţii"*. Comuniunea sfinţilor, cetate nepieritoare, Ierusalimul cel ceresc, este *„mama noastră a tuturor"*. (Gal. 4, 26).

Dumnezeu îi mântuieşte pe mulţi pentru sfinţii care poartă pecetea Fiului (crucea), dar cu rugăciunile sfinţilor trebuie să conlucreze şi păcătosul: *„Dacă nu face omul tot ce poate şi nu uneşte aceasta cu rugăciunea sfinţilor, nu are nici un folos de rugăciunile sfinţilor pentru el. Căci dacă ei se înfrânează şi se roagă pentru el, iar el se dedă plăcerilor şi leneviei, ce-i foloseşte rugăciunea lor pentru el? Atunci se împlineşte ceea ce s-a spus: «Unul zideşte şi altul strică. Ce au mai mult decât ostenelile?»* (Sir. 34, 28). *Căci, dacă s-ar putea ca, cel pentru care se roagă sfinţii să se mântuiască fără să dea şi el puţină luare aminte, n-ar fi nici o piedică pentru Dumnezeu ca ei să facă aceasta şi pentru toţi păcătoşii lumii. Dar chiar dacă se osteneşte puţin şi păcătosul, el are nevoie şi de rugăciunea dreptului. Căci, spune Apostolul: «Mult poate face rugăciunea lucrătoare a dreptului» (Iac. 5, 16). Aşadar, când se roagă sfântul şi dreptul, trebuie să conlucreze şi păcătosul, după puterea lui, prin pocăinţa lui, cu rugăciunea sfinţilor, nefiind în stare să-şi plătească singur datoriile. El aduce din partea sa puţin, iar rugăciunea sfinţilor, mult"* (Sfântul Varsanufie şi Ioan, *Întrebarea 616*, „Filocalia", vol. 11, pp. 584-585).

Bibliografie

- I. Bria, *Mântuirea ca transfigurare a lumii*, în vol. *Destinul Ortodoxiei*, pp. 227-258;
- St Jean Damascene, *Défence des Icônes*, Paris: Ed. Cahiers Saint-Irenee, 1966;
- Ene Branişte, *Teologia icoanelor*, Studii Teologice, IV(1952), nr.3-4, pp. 175-201;
- Nicolae Stănescu, *Sensul ortodox al icoanelor*, Ortodoxia, nr.2, 1956, pp. 245-261;
- Christopher Walter, *L'iconographie des Conciles dans la Tradition byzantine*, Paris: Institut Francais d'Etudes byzantines, 1970;
- Paul Evdokimov, *L'art de l'icône. La théologie de la beauté*, Paris: Desclée de Brower, 1990.

XIX. Tainele Bisericii: „Porţi ale harului şi împărăţiei"

1. De la Cincizecime la Parusie, de la revărsarea Duhului Sfânt peste Apostoli şi peste ucenici, în Ierusalim, până la a doua venire în slavă a lui Hristos, Acesta Se arată, Se manifestă şi stă de faţă prin Duhul Sfânt în viaţa liturgică a Bisericii, prin Cuvânt şi prin Taine. Prin voinţa Sa, Iisus, atunci când a dat Duhul Sfânt Apostolilor Săi, le-a încredinţat puterea de iertare a păcatelor (In. 20, 22-23), care este transmisă acestora prin Taine. După voinţa Lui, Duhul Sfânt face din Biserică un popor sacerdotal, o preoţime, ca să continue misiunea apostolică.

Teologia sacramentală: taina - transparenţă a realităţii eshatologice

2. Cuvântul **Taină (mysterion, sacramentum** - care însemna jurământ) se foloseşte cu mai multe sensuri: misterul lui Dumnezeu, adică, planul divin de a reuni totul în Hristos (Efes.1, 9-10), adică întreaga istorie a mântuirii, de la Întrupare la revenirea în slavă a Fiului; Cina Domnului sau darurile euharistice sfinţite (*„La cina Ta cea mistică, azi mă primeşti"*); sacramentele, cele şapte *„porţi ale împărăţiei"* numite şi porţi ale „dreptăţii", adică lucrări în care Hristos Cel înviat împărtăşeşte prin Duhul Sfânt propria Lui viaţă şi darurile divine, în mod văzut, celor care deschid porţile inimilor lor prin credinţă. **Mysterion** înseamnă ontologic prezenţa lui Hristos Cel înviat, adică, în mod concomitent, Îl face cunoscut şi transmite viaţa Acestuia. *„După ce Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat o singură dată din Fecioara Maria şi S-a născut din ea trupeşte în chip negrăit şi mai presus de cuvânt, întrucât nu Se mai poate întrupa sau naşte trupeşte iarăşi din fiecare din noi, ce face? Ne împărtăşeşte spre mâncare trupul Său preacurat, pe care l-a luat din trupul neprihănit al Preacuratei Născătoare de Dumnezeu Maria, născându-Se din ea trupeşte. Şi mâncând acest trup al Lui, fiecare din noi, cei credincioşi, care Îl mâncăm cu vrednicie, Îl avem în noi, întreg, pe Dumnezeu Cel întrupat, pe Domnul nostru Iisus Hristos, pe Însuşi Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Preacuratei Fecioare Maria, Care şade de-a dreapta lui Dumnezeu şi Tatăl.*

Aceasta potrivit cu însăşi spusa Lui: „Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, rămâne întru Mine şi Eu întru El" (In. 6, 56). *Dar nu provine niciodată din noi sau nu Se naşte trupeşte şi nu Se desparte de noi. Căci nu Se mai cunoaşte după trup* (II Cor. 5, 17), *ca unul ce ar fi în noi ca un copil, ci este netrupeşte în trupul nostru, amestecându-Se cu fiinţele şi cu firile noastre în chip de negrăit şi îndumnezeindu-ne, ca pe unii ce suntem contrupeşti cu El şi trup din trupul Lui şi os din oasele Lui* (Efes. 5, 29). *Acesta este lucrul cel mare al negrăitei iconomii şi al coborârii Lui mai presus de cuvânt, săvârşit în noi; aceasta e taina plină de toată înfricoşarea, pe care am şovăit să o descriu şi am tremurat să o înfăţişez"*.

3. Tainele, ca şi cuvântul, aparţin iconomiei sau istoriei mântuirii actuale. Hristos a pus în ele puterea harului, pe care acestea o comunică acolo unde celebrantul şi primitorul nu ridică obstacole. După epoca **Întrupării**, în care Dumnezeu S-a făcut om, Hristos Domnul va veni ca să dea un sfârşit iconomiei Sale cu privire la oameni. În

acest veac al **Îndumnezeirii**, împărtăşirea cu harul lui Dumnezeu este de altă calitate şi intensitate. Calea **sacramentală** - cale de trecere (*pascha*) de la o lume la alta, cale de mediere a Cuvântului în chip de limbi de foc pentru a-Şi face locaş viu în inima sfinţilor, este proprie şi adecvată naturii şi condiţiei umane în această parte a istoriei, în care împărtăşirea cu harul divin se face sub formă tangibilă, compusă: apă şi Duh, pâine şi Trup, vin şi Sânge: *„Pentru că, atât cât suntem în lumea aceasta, ne împărtăşim încă de Hristos în mod mai îngroşat prin sfântul Lui trup şi preţiosul Lui sânge. Dar ajungând, precum s-a scris, în «ziua puterii Lui» şi urcând în «strălucirea sfinţilor»* (Ps. 109, 3), *ne vom sfinţi într-un oarecare alt mod, aşa cum ştie Împărţitorul şi Dătătorul bunurilor viitoare. Pe lângă aceasta, împărtăşirea de sfântul Lui Trup şi de băutura din Sângele mântuitor este şi o mărturisire a patimii şi a morţii lui Hristos, privită în chip iconomic pentru noi. Căci Însuşi El zice că a pus legile privitoare la această Taină pentru cei cunoscuţi ai Lui: «De câte ori veţi mânca pâinea aceasta şi veţi bea potirul acesta, moartea Mea veţi vesti»* (I Cor. 11, 26). *Aşadar, prin împărtăşirea de cele numite adineauri, vestim în veacul de faţă prin chip moartea Lui. Dar când va veni întru slava Tatălui, nu-I vom aduce mărturisirea în timpul cerut pentru Patimă, ci Îl vom cunoaşte în chip curat ca Dumnezeu «faţă către faţă», cum zice Pavel* (I Cor. 13, 12). *Căci Îl vom preamări, zice, ca pe Stăpânul. Pentru că, o dată ce a murit, nu va mai muri; moartea pe El nu-L mai stăpâneşte, după cuvântul lui Pavel* (Rom. 6, 9). *Pentru aceea a şi zis: «Chiar dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaştem»* (II Cor. 5, 16). *Atunci Îl vom cunoaşte nu din cele ce este ca om, ci din cele ce este ca Dumnezeu adevărat, fiind terminată iconomia pentru care S-a făcut şi om. Căci vor înceta, precum se cuvine, raţiunile întrupării şi se va introduce o cunoştinţă mai înaltă şi va străluci în noi o înţelegere dumnezeiască a mântuirii prin El într-o slavă dumnezeiască"*.

4. Temeiul biblic al Tainelor este cuvântul lui Hristos: *„Eu am venit pentru ca oamenii să aibă viaţă şi din belşug s-o aibă"* (In. 10, 10). După Noul Testament, ele sunt acte pe care Iisus Hristos le-a ales să împărtăşească harul Său dumnezeiesc, în mod văzut, celor care vor crede în El după Înălţarea Sa şi după revărsarea Duhului Sfânt la Cincizecime. Astfel a voit El să rezidească Trupul Său tainic, Biserica, poporul sfinţit al lui Dumnezeu. Ele sunt numite nu numai *„porţi ale harului"*, ci şi *„porţi ale raiului"*, deoarece puterea Împărăţiei viitoare se dă prin ele, ca o arvună istorică a slavei eshatologice.

Deci, de la Cincizecime la Parusie, opera lui Hristos pentru Biserică are un caracter **sacramental**, adică, se actualizează prin Duhul Sfânt, prin Cuvânt şi prin Taine de urmaşii Apostolilor, în trei direcţii:

- Duhul face **anamneza**, pomenirea Întrupării, a Paştelui, a morţii şi a Învierii lui Hristos;
- Duhul împărtăşeşte harul sacramental, prin semnele şi prin cuvintele instituite de Hristos şi încredinţate Bisericii;
- Duhul anticipează comuniunea sfinţilor, dând arvuna Împărăţiei lui Dumnezeu.

5. Într-adevăr, Biserica practică cele şapte Taine cu înţelegerea că Iisus Cel înviat trimite Duhul Său cel Sfânt să-i ungă şi să-i consacre pe cei care cred, ca să-i facă părtaşi la Paştele, la moartea şi la Învierea Sa, ca membri ai Trupului Său tainic. În felul acesta, El, Arhiereul ceresc, deschide prin aceste *„porţi ale harului"* intrarea în rai unde se află *„pomul vieţii"*: *„Căci când a intrat în aceste Sfinte ale Sfintelor şi S-a adus pe Sine, în locul nostru, jertfă înaintea Tatălui ceresc, Mântuitorul lumii i-a luat cu Sine şi pe cei care vor să fie părtaşi îngropării Sale, necerându-le să moară în chip firesc, ca şi El, ci doar să mărturisească moartea Domnului prin Botez şi să-L vestească prin ungerea cu Sfântul Mir şi prin împărtăşirea cu Sfânta Taină ce se săvârşeşte pe altarul Bisericii, unde, în chip neînţeles, oamenii mănâncă Trupul Celui Ce a murit şi a înviat. Aşa că, după ce i-a făcut să intre pe porţile Împărăţiei Sale, Domnul îi şi încoronează pe cei care Îl urmează.*

Şi aceste „porţi" sunt cu mult mai însemnate şi mai de folos pentru sufletul nostru decât chiar porţile raiului, căci acestea din urmă nu se deschid nimănui dacă n-a trecut înainte prin cele dintâi: porţile raiului stau încă închise, în timp ce celelalte sunt de mult deschise; cele dintâi îl lasă pe om să intre, dar îl opresc de a mai ieşi, celelalte dau omului libertatea de a mai ieşi după ce a intrat o dată; unele pot fi închise şi au fost închise, celelalte s-au dat în două părţi, catapeteasma s-a rupt şi zidul de despărţire a fost dărâmat.

De acum însă nu mai tragem linie de despărţire între porţile raiului şi ale harului şi nici catapeteasmă, nici zid despărţitor nu le va mai despărţi pe una de alta. Căci nu numai că s-au deschis porţile ci, precum aşa de minunat zice Evanghelistul Marcu, înseşi „cerurile s-au deschis", arătând, prin aceasta, că de acum n-a mai rămas nici uşiţă de despărţire, nici catapeteasmă şi nici altceva. Căci bine a spus Sfântul Pavel că Cel Care a împăcat lumea de sus cu cea de jos a unit-o şi a împăciuit-o, iar peretele din mijloc al vrajbei l-a surpat. Unul ca acesta nu se poate minţi pe sine, iar porţile acestea, care pentru Adam s-au fost deschis întâia dată, au trebuit să se închidă din clipa în care Adam nu mai era în starea în care trebuia să rămână. După ce însă aceleaşi porţi au fost deschise din nou însuşi Hristos, Cel Care n-a sârvârşit şi nici n-a putut săvârşi păcat - căci doar spune că «dreptatea Lui rămâne în veac» - urmează că, de atunci, aceste porţi trebuie să rămână deschise, pentru ca oamenii să intre prin ele la viaţa cea adevărată, iar o dată intraţi acolo, ei nu vor mai ieşi." (Nicolae Cabasila, *Despre Viaţa în Hristos*, c.1, trad. cit., p. 143).

6. După Fericitul Augustin, *sacramentul* este o *„formă văzută prin care se transmite harul nevăzut"*, punând, astfel, accent pe ritualul sacramental. Într-adevăr, Taina comportă două elemente: **a)** ritualul sacramental sau forma exterioară; **b)** harul conferit prin ritual. Dar între aceste elemente se operează o comunicare reală, eficace, definitivă, desigur, misterioasă, în care harul necreat transcende creatul. Este vorba de **simbol**, în sensul de împerechere mistică între realitatea divină şi cea umană, care face posibilă trecerea, curgerea vieţii lui Dumnezeu în viaţa oamenilor. Pe plan ipostatic, aceasta s-a realizat în Persoana lui Iisus Hristos.Pe plan uman, Duhul face cu putinţă acest schimb prin mijloace văzute, căci omul este o fiinţă compusă. Prin rugăciunea Bisericii, care face ceea ce Iisus a voit şi a rânduit pentru Apostolii Săi, cu puterea Duhului Sfânt, acest schimb este eficace, adică harul transformă şi transcende realitatea. Astfel, pâinea ordinară devine purtătoare de Trupul lui Hristos, în Taina Euharistiei.

7. Dar lucrarea harului nu se porneşte dacă preotul şi comunitatea nu se află în stare de rugăciune. Numai în ambianţa rugăciunii (*epiclezei*) se produce întâlnirea cu Dumnezeu şi se face primirea darurilor: *„Căci vedem că Duhul Sfânt coboară peste pâinea şi vinul puse pe altar, în clipele când preotul e pregătit şi stă la rugăciune şi cere îndurare lui Dumnezeu şi îşi adună mintea în această cerere. Şi lui Zaharia i s-a arătat îngerul în vremea rugăciunii şi i-a prevestit naşterea lui Ioan. La fel, lui Petru, când se ruga în casă, în ceasul al şaselea, i s-a arătat vederea care l-a condus la chemarea neamurilor prin pânza coborâtă din cer cu vieţuitoarele în ea. De asemenea, lui Cornelie i s-a arătat îngerul şi i-a spus cele scrise despre el, când se ruga. Iar lui Isus, fiul lui Navi, i-a vorbit Dumnezeu când stătea aplecat pe faţă în rugăciune. La fel, arhiereul auzea lângă jertfelnic, deasupra chivotului, cuvintele lui Dumnezeu; şi de acolo primea în chip tainic de la Dumnezeu vederile pentru toate ce erau de folos timpului; acolo unde arhiereul intra o dată pe an în vremea înfricoşătoare a rugăciunii tuturor seminţiilor adunate ale lui Israel, auzea arhiereul cuvintele lui Dumnezeu printr-o vedere înfricoşătoare negrăită, când intra în Sfânta Sfintelor şi se arunca pe sine pe faţă. O, ce înfricoşătoare era acea taină, care se slujea prin aceasta!"* (Isaac Sirul, *Cuvântul XXXII*, în „Filocalia", vol. 10, p. 178).

Iar puterea de a *„deschide porţile Împărăţiei cerurilor"* prin sfintele Taine o au preoţii şi episcopii, graţie consacrării lor sacramentale, căci în **preoţie** se arată puterea dată de Iisus Apostolilor.

8. Caracteristicile comune ale Tainelor:

a) Instituirea. Tainele sunt celebrate de preoţi, în Biserică, în numele lui Hristos şi după voia Sa. Ele se săvârşesc sub impulsul lui Hristos şi după rânduiala Acestuia. El este autorul Tainelor, ca şi al minunilor. Puterea Domnului era cu El în aceea că El *„tămăduia"* (Lc. 5, 17). Tainele nu „oferă" harul în mod independent de voia lui Hristos de a „face aceasta" şi de porunca instituirii: *„Faceţi Aceasta întru pomenirea Mea"*. Aceasta pentru că prin cuvintele de instituire, El a anticipat ceea ce se va face şi se va da în Taine, prin Duhul Care continuă opera Sa.

De fapt, **textele biblice** care vorbesc de instituirea directă a Tainelor sunt citite public ca parte, obligatorie, din ritualul acestora. Ordinea ritualului sacramental trebuie să corespundă cu ordinea biblică, pentru ca, astfel, să nu se separe ceea ce face Hristos de ceea ce face Biserica. Ritualul liturgic trebuie să reia întocmai forma de instituire. Preotul, la Liturghie, reproduce aidoma gestul lui Hristos de la cina pascală ultimă: *„În noaptea în*

care a fost vândut sau, mai degrabă, Însuşi pe Sine S-a dat pentru viaţa lumii, luând pâinea cu sfintele, preacuratele şi fără prihană mâinile Sale, mulţumind şi binecuvântând, sfinţind şi frângând, a dat sfinţilor Săi ucenici şi Apostoli".

b) Numărul. Biserica a recunoscut şapte Taine, fără să dogmatizeze numărul lor. În genere, se poate spune că Iisus Hristos le-a instituit pe toate. Din secolul II, Biserica vorbeşte clar de cele două Taine instituite direct de Iisus, Botezul şi Euharistia. Din vremea lui Hipolit, se menţionează şi Hirotonia. Din secolul IV, Biserica recunoaşte Botezul - Mirungerea - Euharistia ca formând un unic ritual de iniţiere. Din secolul XII, Tradiţia ortodoxă practică cele şapte Taine. Unii comentatori văd în numărul şapte un simbol al universalităţii Bisericii şi al plenitudinii: şapte zile ale săptămânii (*„În ziua a şaptea, Dumnezeu S-a odihnit"*), şapte porţi ale Tebei, şapte fii şi şapte fiice ale Niobei. În Apocalipsă se aminteşte de: şapte stele, şapte duhuri ale lui Dumnezeu, şapte sigilii, şapte trompete, şapte daruri ale Duhului Sfânt (Is. 11, 1-2). În orice caz, Apostolii nu pretind să fi instituit ei Tainele Bisericii; ei se numesc pe ei simpli *„slujitori ai lui Hristos şi iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu"* - oikonomons mysterion Theou - dispensatores mysteriorum Dei (I Cor. 4, 1).

c) Cauza eficacităţii Tainelor stă în faptul că Hristos Însuşi, Arhiereul veşnic, este celebrantul lor, Care intervine cu prezenţa şi cu lucrarea Sa nevăzută prin rugăciunea şi prin mâinile preoţilor. Biserica recunoaşte în cele şapte Taine: puterea, forţa, lucrarea lui Hristos prin Duhul Sfânt pentru poporul Său. În Taine, ne atingem în mod văzut, de Hristos nevăzut: *„S-a atins de Mine cineva. Căci Eu am simţit o putere ce a ieşit din Mine"* (Lc. 8, 46; 6, 19). De aceea, şi formula Tainelor este impersonală: *„Se botează"*, *„Se cunună"*, *„Se împărtăşeşte"*. Hristos este Cel Care dă iluminarea în Taina Botezului, Care unge şi pecetluieşte în Taina Mirungerii, Care-i consacră pe aleşii şi pe slujitorii Săi în Taina Hirotoniei, Care uneşte femeia cu bărbatul în Taina Cununiei, Care iartă păcatele în Taina Spovedaniei, Care tămăduieşte trupul în Taina Maslului.

d) Revărsarea Duhului la Cincizecime s-a făcut anume pentru a aduna şi a constitui Trupul lui Hristos, ca un popor sacerdotal, ca templul Duhului Sfânt. Apostolii spun că Biserica a primit *„iconomia Tainelor lui Dumnezeu"* (I Cor. 4, 1). Ele au fost, de la început, încredinţate Bisericii. Ea are visteria acestor energii (Mt. 13, 52). Desigur, Tainele se săvârşesc în numele lui Hristos, dar Biserica în calitatea ei de *„adunare preoţească"* participă la preoţia lui Hristos.

e) Harul nevăzut devine efectiv, prezent şi lucrător prin ritual. Ritualul e mai mult decât un semn sau un simbol al harului sacramental. El semnifică, dar şi comunică, în acelaşi timp, harul. E o *„poartă a harului"* care conduce la realitatea nevăzută a vieţii lui Dumnezeu, Care face posibilă comuniunea pascală cu harul. De aceea, forma sacramentală a Tainelor se realizează prin:

- **semnele văzute, exterioare, sacramentale:** rugăciuni, binecuvântări, ritualuri, inclusiv, mărturisirea de credinţă personală;

- **prezenţa şi lucrarea celebrantului**, episcop sau preot hirotonit în mod canonic, adică în succesiunea Apostolilor, care au puterea sacră de *„a face aceasta"* în numele lui Hristos (cf. In. 20, 21-23). Formula sacramentală (*„Se botează"*) rostită de preot în numele lui Hristos şi după voinţa Sa reprezintă actul văzut care însoţeşte mijlocirea harului;

- **Rugăciunea sau invocarea (epicleza) Duhului** completează formula sacramentală, deoarece Hristos, Care operează prin mâinile preotului, Se arată şi stă de faţă prin Duhul Sfânt. Ritualul şi cuvintele de instituire devin eficace prin epicleză. Preotul nu stă în locul lui Hristos şi nu lucrează **in persona Christi**, ca vicar al Lui. Episcopul este doar chipul - tipul lui Hristos, Care Însuşi lucrează în Biserică prin Duhul Sfânt, prin cei care participă la preoţia Sa.

- Tradiţia canonică ortodoxă a subliniat importanţa ritualului extern, căci Biserica nu se poate dispensa de semnele sacramentale. De pildă, Biserica poate accepta Botezul ereticilor, făcut după ritualul ortodox, în cazul în care aceştia revin la Biserica ortodoxă. Aceeaşi tradiţie a recunoscut valoarea extraordinară a credinţei, căci a acceptat Botezul *„in voto"*, adică obţinerea harului prin dorinţa fierbinte, fără săvârşirea ritualului.

f) Cu toate că harul sacramental al Botezului se dă gratuit şi fără merite personale, mărturisirea de credinţă în mod personal este absolut necesară. Cei dintâi creştini, numai după ce au crezut în predica apostolică s-au botezat şi au primit harul Duhului Sfânt (F.A. 2, 36-38). Credinţa deschide porţile harului. Ca şi la Botez, la primirea Sfintelor

daruri euharistice, creștinul repetă **Simbolul de credință**. Fiecare trebuie să intre personal pe *„ușile Împărăției"*, asumând moartea și învierea lui Hristos, în mod sacramental. Credința este o pregătire și o cale spre Taine. De ce? Pentru că, înainte de a muri și a învia cu Hristos, nu în chip fizic și pe cruce, ca Hristos, creștinul trebuie să-și aducă aminte și să vestească faptul istoric al morții și al învierii lui Hristos. Prin credință se face anamneza, pomenirea, recunoașterea istoriei mântuirii lui Hristos, pe care creștinul o reține ca pe propria lui istorie, în Taine.

g) Taina face posibilă întâlnirea personală cu Iisus Hristos și, mai cu seamă, **convertirea** personală în mediul acestei experiențe: *„Iar Petru, corifeul Apostolilor, după ce s-a jurat de trei ori și s-a dat anatemei că nu-L cunoaște pe Mântuitorul, căindu-se cu plânsul amar și cu pocăință adevărată, și-a șters păcatul și a fost primit de Iubitorul de oameni și Stăpânul și Mântuitorul Hristos. Și nu numai că s-a învrednicit de bucuria de a auzi de cuvântul spus de îngeri femeilor: „Spuneți ucenicilor Lui și lui Petru"* (Mc. 16, 7), *ci și Însuși Domnul, în schimbul celor trei lepădări, l-a întrebat de trei ori, zicând: „Mă iubești, Petre?"* (In. 21, 15-17), *arătându-i că prin buna pocăință s-a vindecat de păcatul întreitei tăgăduiri"* (Varsanufie și Ioan, *Întrebarea 615*, în „Filocalia", vol. 11, p. 584).

h) Potrivit poruncii lui Iisus Hristos, preotul nu poate să celebreze singur, în afară de contextul liturgic. *„Acolo unde sunt doi sau trei"* (Mt. 18, 19-20), Duhul Sfânt este prezent și lucrează ca răspuns la rugăciunea și la invocarea Bisericii. De altfel, toate Tainele gravitează în jurul Euharistiei și se fac în contextul Liturghiei, adică, în prezența comunității sau a parohiei. Taina este înțeleasă nu numai ca având un punct de vedere formal și, exclusiv, individual, în perspectiva mântuirii subiective, ci și ca un act eclezial, ca eveniment bisericesc săvârșit în numele comunității și în perspectiva apartenenței la Biserică a celui care primește Taina. Desigur, fiecare credincios intră în misterul morții și al învierii lui Hristos: Tainele sunt etape succesive ale vieții lui Hristos. Dar această accentuare a prezenței lui Hristos în Sfintele Taine este inseparabilă de caracterul bisericesc, comunitar al Tainelor. **Toate Tainele se săvârșesc în contextul direct sau indirect al Liturghiei și în prezența comunității, ca ritual al comunității**. În cazul botezului copiilor, dorința de Botez și de mărturisire a credinței, care formează *mobilul* exterior al Tainei, sunt chiar exprimate de comunități.

i) Preotul sau episcopul nu celebrează **in persona Christi** și nici nu reprezintă sau înlocuiește Persoana lui Hristos. Iisus Hristos celebrează și săvârșește Tainele. *„Tu ești Cel Ce aduci și Cel Ce Te aduci, Cel Ce primești și Cel Ce Te împarți"* (**Heruvicul**). Preotul este doar slujitorul Său, mâna prin care Hristos binecuvântează: *„În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, ridică-te și umblă"* (F.A. 3, 6). Tocmai de aceea rugăciunile liturgice se adresează la plural: *„Încă aducem (oferim) Ție această jertfă duhovnicească..."*. Preotul nu spune: *„Eu te botez..."*, sau *„Eu te iert..."*, pentru că numai Dumnezeu iartă păcatele (Mt. 9, 2; Mc. 2, 5). Preotul folosește formule care arată intervenția directă a lui Dumnezeu: *„Robul lui Dumnezeu"* - *„se botează"*, *„se cunună"*, *„se împărtășește"* - El este tămăduitorul în Taina Maslului, dumnezeiescul har prohirisește, adică îl alege și îl sfințește pe viitorul preot sau episcop. El este Cel Care Se milostivește față de cel pocăit și-i dăruiește iertare de păcate și dezlegare.

j) Tainele nu lucrează automat sau magic, doar prin însuși faptul că ritualul este săvârșit corect (**ex opere operato**). Spre deosebire de practica latină introdusă târziu la Roma, potrivit căreia, în Taina Euharistiei, cuvintele de instituire constituie **forma** Tainei și, deci, prin ele se operează *„transubstanțierea"* darurilor, ortodocșii cred că Hristos a spus cuvintele de instituire o dată pentru totdeauna, iar preotul le actualizează în memoria comunității (**anamneza**), dar numai prezența și lucrarea Duhului Sfânt, ca răspuns la epicleza (invocarea) preotului și a Bisericii, operează prefacerea darurilor euharistice. Teoria **ex opere operato**, după care taina posedă eficacitatea ei mântuitoare în virtutea celebrării ei, deoarece Hristos este Cel Care efectuează mântuirea în taine și nu celebratul, nu poate să justifice lipsa epiclezei, chiar dacă ritualul Tainei este împlinit conform intenției Bisericii.

k) Iisus Hristos lucrează prin slujitori slabi, dar nu prin slujitori infideli, ca Iuda. Tainele nu sunt invalide din cauza slăbiciunii preoților (Fericitul Augustin de Hippo: *„Când botezul este administrat cu cuvintele Evangheliei, oricât de mare ar fi perversitatea celui care celebrează (slujitorul) sau a celui care primește, sacramentul în sine este*

sfânt în virtutea mărturiei acestuia despre Cel Căruia îi aparține sacramentul"). Totuși, eficacitatea Tainelor nu poate să fie atribuită unei formule în sine sau ritualului strict, independent de ceea ce crede preotul și comunitatea sa. **Ex opere operato** arată semnul sacramental care produce efectul său prin el însuși, nu în virtutea celui care îl face; **ex opere operantis** desemnează actul care are eficacitate sacramentală în virtutea celui care-l face. În acest sens, Tainele săvârșite de schismatici și eretici nu sunt valide, deoarece ritualul nu este ceva magic. Epicleza în gura unui eretic este invalidă, deoarece, deși forma exterioară este respectată, el nu crede efectiv în conținutul ei. În legătură cu Tainele ereticilor, să cităm canoanele apostolice: *„Episcopul sau preotul care a recunoscut Botezul sau jertfa ereticilor să fie depus. Căci ce fel de consimțământ poate să existe între Hristos și Veliar? Sau ce parte poate să aibă credinciosul cu necredinciosul ?"* (Can. 46). *„Dacă un episcop sau un preot l-ar boteza din nou pe cel care a primit Botezul adevărat sau dacă l-ar boteza pe cel care a primit Botezul întinat al ereticilor, să fie depus, ca unul care ia în râs Crucea și moartea Domnului și nu deosebește preoții de preoții falși"* (Can. 47).

9. Teologia ortodoxă nu face distincție strictă între Taine și ierurgii, dar Tainele presupun condiții fără de care eficacitatea lor nu e asigurată. De vreme ce Biserica cere ceva lui Dumnezeu, sau Îi oferă ceva, Dumnezeu răspunde, dăruiește harul Său. Există o împerechere tainică între cele cerești și pământești, un schimb minunat: *„Tămâie Îți aducem Ție, Hristoase Dumnezeul nostru, întru miros de mireasmă duhovnicească. Primește-o în altarul Tău ceresc și trimite-ne nouă harul Sfântului Tău Duh"*.

10. Teologia ortodoxă n-a insistat, în mod special, asupra caracterului sacramental (sau pecetea indelebilă) al unor Taine: Botez, Mirungere și Hirotonie care, după catolici, (multe din noțiunile folosite în teologia Tainelor: *caracter, materie, specie, esență, accidente*, sunt luate din manualele scolastice), ar fi ceva în plus față de harul sacramental propriu unei Taine, întrucât, prin acestea, creștinul participă la preoția lui Hristos, dându-i o configurație care nu se șterge și nici nu se pierde (indelebilă). Într-adevăr, Botezul, Mirungerea, Hirotonia nu se repetă, dar un preot infidel care părăsește Biserica nu mai e preot: *„Cei care s-au despărțit de Biserică n-au mai avut harul Duhului Sfânt peste ei, pentru că prin întreruperea succesiunii a încetat continuitatea comuniunii...Cei care s-au rupt, devenind laici, n-au mai avut putere nici să boteze, nici să hirotonească și nici să dea altora harul Duhului Sfânt, de la care s-au exclus ei înșiși"* (Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 188*, 2).

11. Tot mai multe Biserici creștine recunosc azi autenticitatea tradiției sacramentale și liturgice ortodoxe, în special: Botezul prin tripla afundare în apă, urmat de Mirungere și unit cu Împărtășania; primirea copiilor la Euharistie; cuminecătura credincioșilor cu Trupul și cu Sângele euharistic; valoarea unei epicleze în ritualul Tainelor și Cinei Domnului. Tocmai de aceea, practica sacramentală ortodoxă nu dorește să fie înglobată în contextul unor teze care nu-i aparțin, de pildă **ex opere operato**. Romano-catolicii recunosc validitatea Tainelor Bisericii Ortodoxe. De pildă, Botezul este valid deoarece este săvârșit cu voința de a *„face ceea ce face Biserica"* și cu respectarea ritualului. Ei aparțin deja Bisericii, deși sunt în afară de limitele ei canonice. Urmează doar să fie integrați, să intre în „staul", pentru a avea plinătatea mijloacelor de mântuire.

Tainele - Mysteria

12. Tainele (ritualul) de inițiere (I Cor. 6, 11) sunt:

Botezul - *baptisma, baptisma* (Mt. 28, 19; Rom. 6, 4; Efes. 4, 5) este Taina regenerării sau *„nașterii de sus"* (In. 3, 3; Rom. 6, 3-5) prin care se dăruiește, în mod gratuit și fără merite personale, harul iertării păcatului originar, înnoirea vieții, înfierea divină și apartenența la Biserică. E singura Taină menționată în **Crez**, deoarece a fost instituită de Hristos Însuși ca poartă de intrare în comuniune cu Sfânta Treime și ca mijloc de integrare în Biserica Sa văzută, prin alăturarea la comunitatea celor care s-au convertit în ziua revărsării Duhului Sfânt la Cincizecime în Ierusalim. Se face prin afundarea întreită în apă și prin invocarea Sfintei Treimi (*„Se botează..."*), ceea ce înseamnă experiența personală a morții și a învierii cu Hristos și în Hristos. De aceea Botezul este o condiție necesară a mântuirii (In. 3, 7). Condiția: mărturisirea personală a **Simbolului de credință**: *„Eu cred în Unul Dumnezeu-Tatăl..."*

Ungerea cu Mir - *chrisma, unctio* (I In. 2, 20, 27; F.A. 8, 14-17; II Cor. 1, 21-22; Efes.1, 13-14), inseparabilă de Botez (F.A. 2, 38; Evr. 6, 2), este Taina prin care cel botezat este întărit în unitatea sa cu Hristos, primind anume „pecetea" Duhului Sfânt, adică darurile prin care participă la misiunea Bisericii. Duhul vine de la Hristos şi sfinţeşte şi marchează sufletul cu chipul Lui, cei botezaţi devenind **hristoşi**, adică unşi. Se face prin ungerea trupului cu Sfântul Mir (sfinţit numai de patriarh), cu rugăciunea: *„Pecetea darului Duhului Sfânt"*. Fiecare creştin (uns sau sfânt) primeşte un dar propriu şi o misiune proprie, aceea de a fi **martor** al lui Hristos în lume. Urmările ungerii cu Sfântul Mir (*myron*): darurile Duhului Sfânt (Is. 11, 2-3) şi harismele: puterea de a vindeca, de a prooroci, de a alunga demonii, de a vorbi în limbi etc. Sfinţii păstrează în trupul lor puterea de a-i vindeca pe alţii şi după moarte.

Euharistia - *evharistia, koinonia, communicatio* (I Cor. 10, 16; 14, 16) constituie centrul vieţii sacramentale şi liturgice, în jurul căreia gravitează şi celelalte Taine. Instituită de Hristos ca anticipare a jertfei Sale (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 25), Euharistia este Taina în care se comemorează şi se actualizează jertfa pe care Iisus Hristos a adus-o de bună voie în propriul Său Trup Tatălui Său, pentru păcatele lumii, o dată pentru totdeauna. Ea constituie prezenţa şi ofranda sacramentală a jertfei lui Hristos, Care-i invită pe cei botezaţi să devină părtaşi la moartea şi la Învierea Sa, prin împărtăşirea cu Trupul şi cu Sângele Lui Însuşi, sub forma darurilor euharistice de pâine şi de vin prefăcute prin invocarea şi prin lucrarea Duhului Sfânt (**Ta Hagia**). Numai prin Euharistie Hristos a fost recunoscut după Înviere (Lc. 24, 13-51) şi au fost recunoscuţi primii creştini (F.A. 2, 42, 46; 20, 7, 11). Ea este *„pâinea vieţii"* (In. 6, 32-35), hrana şi băutura cerească, nepieritoare, provizie pe drumul veşniciei, *„leacul nemuririi"* (Ignatie, cf. Efes. 20, 2), care se dă tuturor la Cina mistică a Fiului lui Dumnezeu, ca mădulare ale trupului Său. Să amintim că în practica Bisericii apusene, sacramentul Confirmării (adică de confirmare a Botezului) se administrează, în cazul de botezare a copiilor, după Botez, separat, la o vârstă adultă, de către episcopul locului (*Catehism catolic*, nr. 1290-1292, p. 279). După tradiţia creştină cea mai veche, cele trei Taine: Botezul, Ungerea cu Mir şi Euharistia se administrează ca un ritual de iniţiere într-o singură şi aceeaşi slujbă, pentru a arăta că numai prin Euharistie, Taina Noului Legământ, se realizează unirea deplină cu Biserica (de unde asemănarea dintre cristelniţă şi potir). Taina Mirungerii (F.A. 10, 38) se face, chiar în cazul copiilor, prin punerea mâinilor şi prin ungerea cu Sfântul Mir, sfinţit de patriarh, ca primat al Bisericii locale.

13. Celelalte Taine:

Mărturisirea păcatelor (*spovedania, pocăinţa*) - *exomologhisis, metanoia, poenitentia* (Mt. 3, 6; Mc. 1, 5; F.A. 19, 18; Lc 15, 7; Evr. 6, 1) - sau „al doilea Botez" sau reconcilierea, este Taină instituită de Hristos (In. 20, 22-23), prin care se conferă harul de iertare a păcatelor celor care se pocăiesc (In. 6, 37; Ic. 5, 14-16) şi se reia comuniunea cu Biserica după o perioadă de separare. Condiţiile ei sunt: căinţa penitentului pentru starea de păcat, înnoirea Simbolului de credinţă afirmat la Botez, mărturisirea individuală şi deplină a păcatelor grave, după care urmează rugăciunea de dezlegare pronunţată de cel care a primit autoritatea de *„a lega şi dezlega"* păcatele (In. 20, 22-23).

Biserica romano-catolică crede, de asemenea, că puterea pe care Iisus a dat-o Apostolilor Săi în ziua Învierii (In. 20, 22-23) a fost încredinţată Bisericii Sale. Biserica exercită această putere în iertarea păcatelor prin Taina Penitenţei sau a Reconcilierii sau a mărturisirii păcatelor. Protestanţii nu recunosc sacramentul penitenţei, deoarece Biserica nu are nici un rol intermediar între om şi Dumnezeu. Mărturisirea păcatelor nu poate să fie înţeleasă decât ca acceptare a *„confesiunii de credinţă"*. În ritualul ortodox, rugăciunea de dezlegare a păcatelor este o invocare adresată Duhului Sfânt ca să ierte păcatele personale mărturisite de penitent. Dumnezeu, nu omul acordă iertarea.

Cununia (*nunta, căsătoria*) - *gamos, nuptia, connubium* (Evr. 13, 4; Efes. 5, 25-32) este cea dintâi Taină amintită în Noul Testament (In. 2, 1-12; Mt. 19, 4-6). Alianţa conjugală a existat şi în Vechiul Testament. Hristos face din ea o Taină după modelul relaţiei Lui cu Biserica, prin care El Însuşi („Uneşte Tu Însuţi pe robul Tău (N) şi pe roaba Ta (N)") sfinţeşte şi pecetluieşte pentru totdeauna iubirea naturală şi consimţământul dintre bărbat şi femeie, precum şi fructul acestei uniri: procrearea copiilor şi familia. Unirea dintre membrii cuplului conjugal este unică, eternă, divină, un mare mister, ca şi împreunarea mistică dintre Hristos şi Biserica Sa (Efes.5, 21-23). Ea nu poate să fie desfăcută nici de moarte. Harul sacramental al

nunţii este împărtăşit de Dumnezeu pentru realizarea scopului căsătoriei, care depinde de cuplu. Dacă se constată că harul dăruit n-a fost realizat şi că unirea celor doi este inexistentă, Biserica admite divorţul. O a doua şi a treia celebrare a căsătoriei este posibilă, dar numai după un timp de pocăinţă.

Pentru Biserica romano-catolică, Taina Căsătoriei constituie o legătură indisolubilă între soţi, pe care numai moartea o rupe. De aceea, ea nu admite divorţul şi nici recăsătorirea religioasă a soţilor divorţaţi. Cei care se căsătoresc după divorţ sunt excluşi de la comuniunea euharistică, fiind consideraţi adulteri. Deoarece procreaţia ar fi unicul scop al căsătoriei, Biserica romană condamnă relaţiile sexuale preconjugale, în afară de căsătorie, interzice avortul în numele respectului absolut pentru viaţă şi controlul naşterilor (*Enciclica Humanae Vitae*, 1968), nu recomandă inseminarea artificială (in vitro) şi metodele de procreaţie artificială.

Protestanţii nu recunosc căsătoria ca sacrament. Căsătoria are, totuşi, un sens religios şi cuplul poate să ceară binecuvântarea lui Dumnezeu, care se dă în cadrul unei ceremonii în care soţii consimt la indisolubilitatea unirii lor (Mt. 19, 6; Mc. 10, 9). Scopul căsătoriei nu este procrearea. Protestanţii recunosc avortul în anumite situaţii şi sunt în favoarea contracepţiei. În caz de divorţ, după caz, Biserica poate să accepte posibilitatea recăsătoririi lor la biserică.

Maslul (*euhelaion*) sau ungerea bolnavilor (Mc. 6, 13; Ic. 5, 14-15) este Taina prin care se dă, prin ungere şi prin rugăciunea cât mai multor preoţi, harul tămăduirii trupului suferind şi a sufletului întristat de moarte, ca parte din natura pieritoare, supusă corupţiei şi morţii, a omului (Lc. 5, 25-37; Mt. 10, 8). Taina în care „doctorul sufletelor şi al trupurilor", Care a suferit şi El în trup, uşurează trupul de suferinţa fizică şi sufletul de greutatea păcatelor, se dă spre viaţă, nu spre moarte. Preoţii se roagă pentru cel bolnav ca *„să se facă voia Lui"*.

Hirotonia (F.A. 14, 23; II Cor. 8, 19; II Tim. 1, 16; Tit 1, 5) înseamnă instituirea şi consacrarea sacramentală a slujitorilor bisericeşti. Episcopul local, prin rugăciune şi prin punerea mâinilor, dă unor slujitori aleşi autoritatea de a învăţa Evanghelia, de a celebra cultul şi de a organiza comunitatea creştină, în numele lui Hristos, în succesiunea Apostolilor. După Cincizecime, opera lui Hristos este completată prin revărsarea Duhului Sfânt şi prin adunarea Bisericii ca „popor sacerdotal" care participă la preoţia lui Hristos. În afară de preoţia comună a tuturor celor botezaţi, există preoţia specială sau sacramentală a celor sfinţiţi prin Taina Hirotoniei, prin care Hristos continuă misiunea Apostolilor de a zidi trupul Său. *„Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup"* (I Cor. 12-13), toţi cei botezaţi formează un popor sacerdotal (I Petru 2, 10), chemat să primească darurile (*harismata*) Duhului Sfânt (Rom. 12, 2-7; I Cor. 12, 5-12). Dar unii sunt chemaţi să exercite diverse forme de slujire (diaconia) în trupul lui Hristos - Biserica (F.A. 1, 17, 24). Aşadar, în Biserică, există o egalitate sacerdotală, dar şi o deosebire de slujiri ierarhice, unele primite prin hirotesie, altele primite prin hirotonie. Cinul preoţilor şi al episcopilor reprezintă garanţia obiectivă despre prezenţa şi despre acţiunea continuă a lui Hristos cu poporul Său.

Sinodul din Niceea (325) a arătat că nu e nici o contradicţie între preoţie şi căsătorie, de aceea a admis Hirotonia celor căsătoriţi. În schimb, Biserica Ortodoxă impune candidaţilor la episcopat votul monahal. De asemenea, Biserica nu permite căsătoria după Hirotonie, nici recăsătorirea preoţilor. Din secolul XII (Conciliul II de la Lateran, în 1139), Biserica Romano-Catolică impune celibatul preoţilor, cu înţelegerea că celibatul ar aparţine naturii sacerdoţiului şi ar însemna disponibilitate în serviciul Bisericii. Luther a combătut vehement celibatul preoţilor catolici. Pastorii, ca şi laicii, sunt liberi să se căsătorească sau nu.

Papa Ioan Paul al II-lea, în scrisoarea apostolică *Mulieris Dignitatem* (Demnitatea femeii), din septembrie, 1988, respinge hirotonia femeilor. Argumentul: Iisus a fost bărbat, Apostolii au fost bărbaţi, Biserica n-a hirotonit femei. Ortodocşii folosesc aceleaşi argumente contra hirotoniei femeilor în treapta de preot şi de episcop, dar nu în cea de diaconiţă. Protestanţii acceptă femeile la **ministeriu.**

Recapitulare

• Taina este celebrarea **sacramentală** a Cuvântului, în care nu numai se evocă, se actualizează iconomia răscumpărătoare a lui Hristos în

toată amploarea ei, ci şi se transmite efectiv viaţa şi iubirea Sa în formă văzută: *„Pentru ca şi viaţa lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor"* (II Cor. 4, 10). Pe de o parte, istoria mântuirii realizate de Iisus este recunoscută şi reprezentată în mod obiectiv, prin aceea că, actele şi cuvintele de instituire a Tainei sunt recitate şi reproduse aidoma; pe de altă parte, El, prin Care a venit şi S-a arătat Duhul Sfânt, dăruieşte celui care exprimă credinţa în mod personal (F.A. 8, 36-37; Gal.3, 14), darul naşterii de sus şi al înfierii în Taina Botezului, ungerea cu Duhul în Taina Mirungerii, arvuna vieţii veşnice în Taina Euharistiei, vindecarea trupului în Taina Maslului, unirea conjugală în Taina Căsătoriei, iertarea păcatelor în cea a Pocăinţei, misiunea sacerdotală în Taina Hirotoniei. Cel botezat intră în comuniunea trupului lui Hristos, Biserica (I Cor. 12, 13). Celebrantul Tainelor este Hristos Însuşi prin cel care participă la preoţia Lui şi are autoritatea să-L invoce pe Duhul Sfânt în numele Lui. De aceea, formula Tainelor se zice la persoana a treia: „se botează", „se împărtăşeşte", „se cunună" etc. Săvârşirea ritualului - **ex opere operato** - este completată de invocarea Duhului Sfânt. **Anamneza** şi **epicleza** trebuie să fie înţelese şi practicate împreună.

• Viaţa sacramentală care gravitează în jurul Euharistiei asigură legătura nemijlocită cu harul lui Dumnezeu. Ea n-are înlocuitor. Viaţa spirituală, mistica sfinţilor, viziunea isihaştilor, harismele şi celelalte daruri nu pot să fie disociate de **Cuvânt** şi de **Taine**. Fără acestea, pietatea creştină e o simplă psihanaliză. *„Cunoaşterea noastră despre Dumnezeu o avem prin legătura nemijlocită cu El, din clipa în care raza dumnezeiască a atins sufletul nostru în Taina Botezului"* (N. Cabasila).

Bibliografie

- Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, Bucureşti, Editura Arhiepiscopiei, 1989, pp. 130-296;
- Liviu Streza, *Cultul divin*, în vol. *Credinţa ortodoxă*.., Sibiu, 1992, pp. 259-305;
- Ene Branişte, *Liturgica specială*, Bucureşti: EIB, 1985, pp. 392-488.

XX. Sfintele Taine, în special

Botezul

1. Botezul (*a boteza* înseamnă *a afunda în apă*) este singura Taină menţionată în Crezul din 381, deoarece este instituită direct de Iisus (Mt. 28, 19-20), ca „naştere de sus" la o viaţă nouă, necesară pentru mântuire: *„De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va intra în împărăţia lui Dumnezeu"* (In. 3, 5). *„Cel care va crede şi se va boteza, se va mântui; iar cel care nu va crede, se va osândi"* (Mc. 16, 16). Iisus Însuşi S-a botezat în Iordan de Profetul Ioan, ca semn de continuitate cu Vechiul Legământ. Botezul Lui a fost ocazie de arătare (*epifanie*) a Sfintei Treimi.

2. Toţi oamenii sunt solidari cu Adam, *„părintele comun"*, iar prin natura lui umană, şi cu păcatul lui personal. La plinirea vremii, Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său să asume în persoana Sa proprie natura umană şi să o restaureze prin jertfa Sa adusă Tatălui, ca Mielul lui Dumnezeu şi în numele fraţilor Săi, care purtau aceeaşi umanitate. Aceasta înseamnă că nu există natură neutră. Scopul întrupării este să scoată firea din cele contrare ei şi să o schimbe potrivit firii lui Hristos.

Această restaurare nu se operează de la distanţă şi fără participarea oamenilor. Fiecare trebuie să intre în ritmul vieţii lui Hristos, adică, să moară şi să învieze împreună cu El, nu în mod fizic, ci în mod tainic, adică, schimbând umanitatea sa păcătoasă cu umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, devenind conform chipului lui Hristos. Hristos a săvârşit înnoirea firii noastre în ipostasul Său, iar prin Taina Botezului, prin ritualul cufundării întreite, care redă şi actualizează moartea de trei zile

și învierea lui Hristos, ne unește pe noi cu Sine și ne face mădulare ale trupului Său. Hristos pune tiparul chipului Său pe suflet sau haina lui Hristos ia forma trupului celui botezat, care are acum un nume nou, căci ziua Botezului e ziua numelui: *„Deci ne-am îngropat cu El în moarte prin Botez pentru ca, precum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi în înnoirea vieții. Căci, dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui. Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului"* (Rom. 6, 4-6).

3. Botezul este o Taină de o mare bogăție, așa cum arată numirile multiple date în Noul Testament. El se dă nu numai pentru iertarea păcatului strămoșesc și nu numai copiilor (In. 3, 3; Rom.6, 3-5). Botezul este și experiența personală a Cincizecimii. Cel care a primit pârga Duhului și a păzit-o neatinsă va primi și plinătatea Duhului sub forma harismelor. Cel nou botezat intră acum în adunarea văzută a Bisericii, alăturându-se celor care s-au sfințit în Ierusalim. De aceea condiția esențială a Botezului este mărturisirea păcatelor și afirmarea personală a **Simbolului de credință**: *„Eu cred..."*. *„Eu cred..."* trebuie repetat și la primirea Tainei Împărtășaniei, care e nedespărțită de Botez.

4. Prezența Duhului Sfânt în creștinul botezat este de o valoare incomparabilă. Aceasta este asigurarea fermă că cel botezat va fi cu Hristos în veci: *„Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și îmbrăcat"* (Gal. 3, 27). *„Îmbrăcarea în Hristos"* este însă o experiență conștientă, activă. *„Numai morții nu simt când sunt îmbrăcați"* (Simeon Noul Teolog, *Cuvântare morală*, IV). Creștinul botezat nu este un corp inert, un cadavru. De aceea simțirea harului este un semn autentic al nașterii din nou, începute la Botez. Creștinul este uns, consacrat, ca ostaș al lui Hristos, iar numele lui este inscris în Cartea vieții.

5. În practica Bisericii apostolice, păstrată în tradiția ortodoxă, Botezul, Mirungerea și Împărtășania formează un singur și inseparabil *„ritual de inițiere"*. De altfel, Evanghelia de la Botez: Matei 28, 16-20, introdusă de lectura Apostolului: Romani 6, 3-11 și de *„Câți în Hristos v-ați botezat"*, se citește după ungerea cu sfântul Mir a copilului. După Botez și după Mirungere, copilul este adus în fața altarului unde primește Sfintele Taine. Cu aceasta, intrarea sa în Biserica văzută este completă.

Mirungerea

6. Mirungerea (instituire: F.A. 8, 14-17) este Taina în care, prin ungerea cu Mir (sfințit de patriarhul Bisericii) pe organele de simț ale trupului și prin invocarea darului Duhului Sfânt: *„Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin"*, cel botezat este consfințit în unirea sa cu Hristos, i se conferă darurile Duhului Sfânt, fiind consacrat pentru o slujire în Biserica văzută. *Mărturisirea de credință ortodoxă* (1642) face o analogie între venirea Duhului Sfânt asupra Apostolilor la Cincizecime și conferirea darurilor Duhului celor botezați, prin Taina Mirungerii: *„După cum, odinioară, Duhul Sfânt S-a pogorât asupra Apostolilor în chip de foc și a revărsat asupra lor darurile Sale, tot așa și acum, când preotul, cu sfântul Mir, îl unge pe cel botezat, se revarsă asupra lui darurile Sfântului Duh"* (**Întrebarea CIV**). Nicolae Cabasila (*Viața în Hristos*, III, 1-7) găsește un element comun între *hirotonia* preoților și *ungerea* celor botezați, deoarece ambele se fac prin invocarea Duhului Sfânt și prin punerea mâinilor: *„Dumnezeiescul har..."*, *„Pecetea darului Duhului Sfânt..."*

Taina se dă celor botezați prin afundare întreită în apă, în numele Sfintei Treimi, după făgăduința făcută chiar în Vechiul Testament (Ioil 3, 1; F.A. 2, 17). Potrivit principiului: fiecare Taină are efectul ei propriu, Mirungerea este Taina *„comunicării Duhului Sfânt"* (*Viața în Hristos*, III, 1). Dacă prin Botez creștinul participă la crucea, la moartea și la învierea lui Hristos, prin Mirungere el participă la energiile Duhului Sfânt, primind pecetea (*sphragis*) sfințeniei harului. Înnoit prin baia Botezului, credinciosul devine „creștin" prin ungere(I In. 2, 20). Mirul este simbolul regenerării, dar și al darurilor Duhului Sfânt: *„Iar Cel Care ne întărește pe noi împreună cu voi în Hristos și ne-a uns pe noi este Dumnezeu. Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în inimile noastre"* (II Cor. 1, 21-22).

7. Mirungerea este o condiție de primire în Biserica Ortodoxă și la Împărtășania acesteia, pentru cei care au primit Botezul în sânul și după ritualul altei Biserici creștine. Potrivit practicii Bisericii vechi, unele confesiuni creștine separă tim-

pul Botezului de timpul Mirungerii sau sacramentul confirmării, pentru motive catehetice şi pedagogice (la o vârstă când copii sunt conştienţi şi responsabili). În acest caz, Confirmarea este făcută de episcopul locului, ceea ce pune în relief foarte bine integrarea copilului în Biserica locală, reprezentată de episcop.

8. La patruzeci de zile după Botez, copilul, băiat sau fată, este adus de părinţi, împreună cu naşii, la biserică, pentru ritualul numit „îmbisericire", care constă în introducerea copilului în altar şi închinarea lui în faţa sfintei Mese. Cu aceasta el sau ea devine, în mod deplin, mădular nou al parohiei respective.

Pocăinţa

9. Pocăinţa, Spovedania sau **Mărturisirea păcatelor** (instituire: In. 20, 22-23) este Taina iertării păcatelor săvârşite după Botez, de unde şi denumirile ei: înnoirea Botezului, împăcarea cu Biserica văzută, făgăduinţa pentru a doua viaţă creştină. Într-adevăr, creştinul beneficiază nu numai de Tainele de iniţiere spre iertarea păcatului strămoşesc, ci şi de posibilitatea „înnoirii" Botezului, de etape de ridicare prin pocăinţă atunci când creştinul a căzut. De aici, necesitatea Pocăinţei şi a Spovedaniei pentru toţi care au păcătuit după Botez (1 In. 1, 9). *„Dacă zicem că nu avem păcat, ne înşelăm singuri şi adevărul nu este în noi"* (1 In. 1, 8).

„Pocăinţa sau harul cel de al doilea, dacă vrem, poate să ne ridice iarăşi la frumuseţea străveche. Dacă nu putem să rămânem cum am fost botezaţi, atunci numai curăţia, câştigată prin ostenelile şi prin durerile pocăinţei, poate să readucă sufletul la frumuseţea originară" (Petru Damaschin, *Învăţături duhovniceşti*, I, II, 1, „Filocalia", 5, p. 40, 192). Rugăciunea penitentului este: *„Am păcătuit ca un om, iartă-mă ca un Dumnezeu"*. Răspunsul lui Dumnezeu este: *„Spune tu întâi păcatele tale, ca să te îndreptezi"*.

10. Taina are mai multe elemente esenţiale:

- Recapitularea sau înnoirea mărturisirii de credinţă făcută de penitent la Botezul său: *„Cred în Unul Dumnezeu Tatăl... Cred în una sfântă, sobornicească şi apostolică Biserică... Cred şi mărturisesc un sfânt Botez..."*;

- Conştinţa stării de păcat şi hotărârea de a pune un început nou, de a schimba viaţa (prin *„înnoirea minţii"* (Rom. 12, 2) inspirate de iubirea faţă de Dumnezeu. Creştinii au modele de căinţă pentru păcate, atât în Vechiul Testament (Dan. 10, 10, unde se vorbeşte de căderea în genunchi pe mâini în faţa lui Dumnezeu şi de rugăciunea lui Manase - 2 Cronici 33, 12-18), cât şi în Noul Testament: smerenia vameşului în raport cu bogatul (Lc. 18, 14), întoarcerea la casa părintească a fiului plecat: *„Tată, greşit-am cerului şi faţă de Tine; nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău"* (Lc. 15, 18-19);

- Pomenirea păcatelor grave şi mărturisirea lor, pe nume, deoarece creştinul se află în captivitatea lor. Aceasta se făcea, în trecut, în mod public, în mijlocul Bisericii, ceea ce se arăta că Spovedania este un act de împăcare cu comunitatea. Mărturisirea este totdeauna necesară, dar, mai ales, în cazul păcatelor grave şi după o lungă separare nejustificată de comunitatea liturgică. Mărturisirea individuală şi deplină a păcatelor grave (Biserica nu admite mărturisirea colectivă şi dezlegarea sacramentală generală, decât în situaţii excepţionale) este urmată de rugăciunea de dezlegare sau de iertare a păcatelor, care este formulată de preot în numele lui Hristos, Singurul care are puterea de a lega şi dezlega (Mc. 2, 7, 10; In. 20, 21-23), dar şi în numele comunităţii: *„Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu harul şi cu iubirea Sa de oameni, să-ţi ierte ţie fiule (fiică) N toate păcatele tale"*. Noul Testament dă un mare exemplu: unul din condamnaţii răstigniţi împreună cu Hristos a zis: *„Pomeneşte-mă, Doamne, când vei veni în împărăţia Ta"*. Iisus i-a răspuns: *„Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu Mine în rai"* (Lc. 23, 42-43);

- Prin dezlegarea sacramentală se iartă pedeapsa cuvenită păcatelor mărturisite, pentru care există *„pocăinţă de faptele moarte"* (Evr. 6, 1). De aceea, canonul de pocăinţă (**epitimia**) nu e o compensaţie pentru păcate, o satisfacţie legalistă. Singura formă de penitenţă cunoscută în Tradiţie este reţinerea pentru un timp de la Cuminecătură. Excluderea de la Împărtăşanie nu înseamnă însă separare de Biserică. Penitentul primeşte anafora (**antidoron**) în locul Euharistiei (Sfântul Ioan Postitorul, can.33). Mai mult, celui care se pocăieşte i se aplică totdeauna metoda iconomiei, a creditului pastoral, nu cea a acriviei, a verdictului aspru (Sinodul trulan, Can. 102). Spovedania are un carac-

ter terapeutic: „*Iată, te-ai făcut sănătos: de acum să nu mai păcătuieşti*" (In. 5, 14).

Euharistia

11. Taina Euharistici (instituire: Lc. 22, 19-22; I Cor. 11, 23-27) ocupă un loc central în viaţa Bisericii şi se deosebeşte de celelalte Taine, ierurgii şi slujbe cultice, prin aceea că aici nu este vorba de împărtăşirea tainică a harului, ci de cuminecarea cu Trupul şi cu Sângele lui Hristos, „*cărbunele aprins*" care arde păcatele, pâinea cerească ce se dă spre iertarea păcatelor, spre comuniunea cu Duhului Sfânt, spre viaţa de veci: „*Mâncare şi băutură ai dat oamenilor spre desfătare... iar nouă ne-ai dăruit, prin Fiul Tău, mâncare şi băutură duhovnicească şi viaţă veşnică*" (*Didahia*, X, 2). Nicolae Cabasila descrie caracterul unic al Împărtăşaniei, astfel:

„*Fără îndoială că Hristos Se află în toate Tainele. El Care este şi ungerea şi Botezul şi hrana noastră, ba este de faţă şi în cei care iau parte la săvârşirea Sfintelor Taine, împărtăşindu-le din darurile Sale, dar, în fiecare din Taine, El este de faţă în alt chip. Pe cei botezaţi îi curăţeşte de întinăciunea păcatului şi întipăreşte în ei din nou chipul Său. În cei miruiţi face mai lucrătoare puterile Duhului, a căror comoară s-a făcut Trupul Său prin ungere. Când îl duce însă pe credincios la Sfânta Masă şi-i dă să mănânce din Însuşi Trupul Lui, Mântuitorul schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i Însăşi personalitatea Sa, iar noroiul care primeşte vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în Însuşi Trupul Împăratului: ceva mai fericit decât această soartă nici nu s-ar putea închipui. De aceea, Sfânta Împărtăşanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva. Căci, de regulă, după o treaptă vine a doua, după aceasta a treia şi apoi tot aşa până la cea din urmă. După Sfânta Împărtăşanie însă nu mai este loc unde să păşeşti, de aceea trebuie să te opreşti aici şi să te gândeşti cum să faci, ca să poţi păstra până la sfârşit comoara pe care ai dobândit-o*" (*Viaţa în Hristos*, IV).

12. Aducerea şi sfinţirea darurilor euharistice au un caracter de jertfă, fără ca Liturghia euharistică să fie o repetare a Jertfei unice de pe Cruce a lui Iisus Hristos. El este „*jertfa cea vie şi nejertfită*", Care „*o dată pe Sine ca jertfă Părintelui Său aducându-Se, pururea Se junghie*". Între cele două veniri ale lui Hristos-Domnul, comunitatea locală aduce, prin episcopul sau prin preotul ei, această „*jertfă duhovnicească şi fără de sânge spre pomenirea Paştelui, a morţii şi a Învierii lui Hristos*" (Lc. 22, 19) şi spre vestirea Împărăţiei lui Dumnezeu: „*Ori de câte ori mâncaţi din pâinea aceasta şi beţi din potirul acesta, vestiţi moartea Domnului până va veni El*" (I Cor. 11, 25).

În legătură cu caracterul de jertfă al Liturghiei euharistice, se mai pot adăuga următoarele: pâinea care se frânge pe disc arată Trupul lui Hristos care Se frânge pe Cruce, iar vinul care se varsă în potir arată Sângele Lui care Se varsă spre iertarea păcatelor (cf. Mt. 26, 26-28). „*Nu se jertfeşte Trupul cel înălţat al lui Dumnezeu Cuvântul, coborându-Se din cer, ci cum a zis oarecare dintre Sfinţi, însăşi pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Hristos, prin slujirea tainică cu credinţă, cu frică, cu dor şi cu evlavie, a celor care s-au învrednicit de dumnezeiasca preoţie, primind schimbarea din acelea în acestea, prin lucrarea şi venirea Prea Sfântului Duh: nu făcându-se alt trup decât acela al Domnului; ci, prefăcându-se în acela, nestricăcios şi nu stricăcios aflându-se.*" (Teognost, *Despre preoţie*, 73, „Filocalia", vol. 4, p. 274). Euharistia este astfel singura Taină în care darurile oferite - se prefac în mod real în ceea ce ele semnifică. La Botez, apa nu devine Duh Sfânt, deşi este purtătoare de puterea sfinţitoare a harului. „*Euharistia, zice sfântul Ignatie, este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trupul care a suferit pentru păcatele noastre şi pe Care Tatăl, în bunătatea Sa, L-a înviat*" (*Către Smirneni*, VII, 1). Pentru a exprima caracterul unic al Jertfei lui Hristos, numai o singură Liturghie se celebrează într-o zi liturgică, la acelaşi altar, de către aceeaşi parohie, într-un anumit loc.

13. Cuminecarea sau mâncarea Trupului euharistic nu înseamnă consumarea fizică a Trupului lui Iisus. Trupul Se gustă în mod real, sub forma pâinii şi a vinului. Apoi, Trupul şi Sângele aparţin Fiului întrupat, răstignit, înviat, înălţat şi încoronat ca Domn şi nu Tatălui sau Sfântului Duh. Desigur, darurile devin „*euharistie*" (=mulţumire) prin lucrarea comună a Sfintei Treimi. Şi, deoarece Fiul este unit cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, credincioşii pot spune după împărtăşire: „*Am primit Duhul cel ceresc*". În taina Cuminecăturii, Hristos Se dă în-

treg fiecăruia, neîmpărţindu-Se şi nemicşorându-se în cei care se fac părtaşi de El.

14. Instituită de Însuşi Iisus în Joia Patimilor Sale, în timpul ultimei cine cu Apostolii, **Euharistia** este săvârşită acum Duminica, *„Zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul şi materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru în aceeaşi zi a înviat din morţi"* (Iustin, *Apologia I*, cap. LXVII). Încă de la începutul Bisericii în Ierusalim, creştinii, părăsind calendarul cultic urmat de Sinagogă şi de Templu, n-au mai ţinut zi de odihnă şi jertfă sâmbăta, ci s-au adunat pentru a celebra *„Mulţumirea"* (Euharistia) în prima zi a săptămânii, Duminica, pentru o retrăire săptămânală a Paştelui.

Potrivit regulii apostolice transmise de Iustin Martirul, nu poate participa la Euharistie decât numai *„cel care crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate şi care a trecut prin baia iertării păcatelor şi a renaşterii, trăind mai departe aşa cum ne-a transmis Hristos"* (*Apologia întâia*, LXVI). Biserica Ortodoxă nu acceptă la Cuminecătură creştini care aparţin unei Biserici ce nu mărturiseşte aceeaşi învăţătură de credinţă, mai ales în privinţa **Euharistiei** şi **Preoţiei**.

Preoţia

15. Taina Preoţiei sau a **Hirotoniei** (instituire: II Tim.1, 6; I Tim. 3, 1; Tit 1, 5) este Taina introducerii în succesiunea apostolică, prin consacrare sacramentală, a slujitorilor bisericeşti, consacraţi acelor slujiri pe care Apostolii le-au recunoscut ca fiind după porunca lui Hristos şi fără de care identitatea şi unitatea Bisericii văzute nu pot fi garantate. Hirotonia nu conferă harisma şi demnitatea Apostolilor, unice şi netransmisibile, ca membri ai grupului *„Celor Doisprezece"*. Apostolii - simbolul poporului lui Dumnezeu - au un rol unic, netransferabil de aceea, în această poziţie, ei nu au succesori. Primind de la Hristos autoritatea să lucreze în numele Lui (Lc. 10, 16) şi să transmită mai departe ceea ce au primit, Apostolii au instituit slujiri care au un caracter şi o funcţie apostolică. Aceste slujiri au forme diverse, dar ele au fost introduse sub supravegherea Apostolilor şi prin punerea mâinilor lor, ritual prin care se dă autoritatea slujirilor (cf. F.A. 13, 3; 20, 28).

16. În ritualul **Hirotoniei**, cele două elemente sunt inseparabile: punerea mâinilor episcopului cu rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt, Care imparte un har special pentru o misiune specifică în Biserică, şi trimiterea de a sluji în numele lui Hristos după voia Sa. Slujitorii bisericeşti (episcopi, preoţi şi diaconi) nu lucrează în locul lui Hristos, ca şi când Acesta ar fi absent. Ei nu sunt propriu-zis vicari, reprezentanţi sau înlocuitori. Ei au darul de a manifesta văzut, de a da garanţie obiectivă despre prezenţa continuă şi activă a lui Hristos cu poporul Său. Tocmai de aceea, numai episcopii şi preoţii hirotoniţi în continuitate cu Apostolii pot sluji cu puterea Duhului Sfânt, spre predicarea Evangheliei, spre iertarea păcatelor, spre celebrarea Tainelor. Numai ei sunt **trimişi** prin actul hirotoniei, să dea un semn eficient de lucrarea lui Hristos în mijlocul poporului.

„Dăruirea Sfântului Duh se face prin atingerea mâinilor trupeşti (F.A. 8, 17), care transmite, celui care se apropie cu sinceritate şi cu adevărat, lucrarea dumnezeiască şi harul dumnezeiesc, care la rândul ei se transmite prin acesta iarăşi altuia şi prin el iarăşi altuia şi trece prin succesiune, întinzându-se împreună cu tot timpul" (Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască*, 20, „Filocalia", vol.7, p.398).

De altfel, în actul Hirotoniei, pe care episcopul o săvârşeşte în virtutea succesiunii apostolice: *„Darul pe care l-ai vărsat peste Sfinţii Apostoli ai binevoit să se întindă până la noi"*, Hristos este Cel Care pune mâna. La Hirotonia preotului, episcopul se roagă: *„Tu Însuţi Stăpâne al tuturor, pe acesta pe care ai binevoit să pui mâinile prin mine, binevoieşte să primească acest mare har al Duhului Sfânt... ca să aibă viaţă vrednică de această mare cinste de preot, dăruită lui prin providenţa Ta atotputernică"* (**Hirotonia preotului**, *Arhieraticon*, p.80). În orice act sacramental, Arhiereul bisericesc este slujitorul Marelui Arhiereu ceresc: *„Căci nu prin punerea mâinilor mele peste el, ci prin trimiterea îndurărilor Tale celor multe se dă celor vrednici ai Tăi harul"* (Hirotonia diaconului, *Molitfelnic*, p. 76). Hirotonia episcopului se face numai Duminica în cadrul Liturghiei euharistice.

17. Faptele Apostolilor (Cap.6; 20, 28; 11, 29-30; 14, 23; 15, 2, 4, 23; 21, 8), ca şi epistolele pauline (I Tim. 3, 1-13; 5, 17) atestă existenţa distinctă şi complementară a celor trei slujiri sacer-

dotale, instituite prin Hirotonie. În secolul următor, Sfântul Ignatie al Antiohiei, el însuşi episcop, va explica pe larg şi simbolismul episcopului, preotului şi diaconului. (*Către Filad.* 4; *Către Magn.* 6, 1; 3, 1-2; *Către Tral.* 3). Ca succesori ai Apostolilor, episcopii au o răspundere şi o misiune apostolică. Episcopul este conducătorul unei Biserici locale, în calitate de membru al colegiului episcopal, colegiu care reprezintă grupul „*Celor doisprezece*". Episcopul reprezintă Biserica universală şi de aceea are autoritate în Biserica locală. El singurul care conferă Taina în cele trei trepte sau slujiri. Prezbiterii (preoţii) exercită funcţiile sacerdotale in unitate deplină cu episcopii. Împreună formează preoţimea sau cinul preoţesc care are răspundere de Biserica locală. Preotul primeşte de la episcop răspunderea pastorală pentru o parohie. Diaconii se află în serviciul episcopului. Deşi n-au preoţia necesară săvârşirii Tainelor, ei au diverse funcţii în Biserică: predicarea Evangheliei, diaconie.

18. *Preoţia* - harismă şi slujire recunoscute şi consacrate prin *hirotonie* - se exercită in mai multe direcţii:

- *Predicarea Evangheliei* (Efes.3, 6-9) sau „*slujirea cuvântului*" (F.A. 6, 4), şi nu numai simpla citire şi interpretare a Sfintei Scripturi (Rom. 10, 14-15), care erau obligatorii şi pentru sinagogă (Rom. 15, 4). Predicarea Evangheliei înseamnă, pe lângă vestirea istorică a lui Iisus Hristos şi a învăţăturii Lui, propovăduirea într-o perspectivă eshatologică (Mt. 24, 31). Desigur că slujirea kerigmatică şi misionară nu era privilegiul exclusiv al celor hirotoniţi. *Didahia* menţionează profeţi şi didascali itineranţi.

- *Săvârşirea Sfintelor Taine* şi, în primul rând, a *Euharistiei* (I Cor. 14, 16-17; I Tim. 2, 1). Prezbiterii nu sunt altceva decât „*iconomi ai harului*". (1 Pt. 4, 10). Adevărata Euharistie este cea celebrată de „*episcop*" sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit (*Către Smirneni*, 8, 1).

- *Slujirea pastorală* (I Cor. 12, 18) care nu înseamnă doar a conduce şi a oficia, ci, mai ales, a păstori, adică a apăra, a oferi o hrană, a întreţine prin jertfă. Iisus Hristos Se numeşte pe Sine „*Păstorul cel bun*", întrucât Îşi pune viaţa pentru oile Sale (In. 10, 11). Prin porunca „*Paşte oile Mele*" (In. 21, 16-18), Petru şi ceilalţi Apostoli, ca şi urmaşii lor, sunt chemaţi să actualizeze pentru fiecare generaţie, loc şi timp, actul în care Hristos Însuşi pe Sine S-a dat pentru viaţa lumii.

- Ierarhia în Biserică nu este o instituţie clericală, de sine stătătoare, deoarece şi mirenii participă la preoţia lui Hristos. Nicolae Cabasila (*Viaţa în Hristos*, III, 1-3) face o analogie între Hirotonia preoţilor şi Mirungerea celor botezaţi, deoarece ambele se fac prin punerea mâinilor şi invocarea Duhului Sfânt: „*Dumnezeiescul har Care vindecă orice slăbiciune şi împlineşte orice lipsă*", „*Pecetea darului Duhului Sfânt...*".

Cununia

19. Cununia (instituire: Efes. 5, 25, 32) este cea dintâi dintre Tainele creştine amintite de Noul Testament (In. 2, 1-11; Mt. 19, 4-6). De fapt, căsătoria (alianţa matrimonială) există şi în Vechiul Testament, dar Iisus îi dă o semnificaţie unică, sacră, eternă. Nunta este Taina în care se binecuvântează unirea bărbatului cu femeia, cu trup şi suflet, într-un mod unic. Unii exegeţi biblici cred că textul: „*Acolo unde sunt doi sau trei uniţi în numele Meu*" (Mt. 18, 20) se referă la unirea dintre bărbat şi femeie.

Ritualul de consacrare a perechii bărbat-femeie cuprinde:

- Liberul consimţământ sau legătura naturală bazată pe iubire, a celor care se căsătoresc, membri botezaţi ai Bisericii. Acest contract matrimonial este indispensabil nunţii, dar aceasta nu o face o instituţie divină.

- Caracterul sacramental propriu Nunţii îl dă binecuvântarea unirii (mâinilor) împreună cu ritualul încoronării săvârşit de preot, în numele lui Hristos şi după modelul unirii lui Hristos cu Biserica, Mireasa Sa (Efes. 5, 25-32), prin care se dăruieşte un har special mirilor. Momentul principal al Tainei este rugăciunea de unire a soţilor: „*Şi acum, întinde mâna Ta din Sfântul Tău locaş şi uneşte Tu Însuţi pe robul Tău (N) şi roaba Ta (N), pentru că de Tine se însoţeşte bărbatul cu femeia. Uneşte-i pe ei într-un singur trup, încununează-i cu dragoste, dăruieşte-le lor roadă pântecelui, ca să dobândească mulţime de copii*". Cu mâinile împreunate, soţii primesc cununiile pe cap ca semn al alianţei lor, cu binecuvântarea: „*Se cunună robul lui Dumnezeu...*". Preotul îi conduce pe cei cununaţi împreună cu naşii lor, într-o ocolire, ca la Botez.

- Ca orice Taină, Cununia trebuie să se oficieze în legătură cu Liturghia. Prin iconomie, este permis să se facă separat de Liturghie, iar Împărtăşania să fie inlocuită cu pâine şi cu vin, binecuvântate.

20. Scopul Căsătoriei este o unire completă între soţi, care să asigure sfinţirea reciprocă (I Cor. 7, 14), integritatea familiei prin fidelitate comună, naşterea pruncilor, ordinea morală a societăţii şi a creaţiei. Semn al fidelităţii şi al alianţei cu Hristos, Căsătoria este unică. Este o legătură conjugală indisolubilă (Mt. 19, 9), o monogamie perpetuă. Iisus Hristos a interzis **divorţul** - *diaxyghion, repudium* (Mat. 5, 3; 19, 6; Mc. 10, 9), deoarece separarea soţilor împinge la adulter, iar Apostolul Pavel vorbeşte despre cinstea căsătoriei (Evr. 13, 4). Adulterul este păcat deoarece uzurpă fidelitatea unui soţ. De asemenea, divorţul este în contradicţie cu indisolubilitatea căsătoriei. Biserica nu permite recăsătorirea. Totuşi, ea admite divorţul ca o concesie. Prin moartea unui soţ căsătoria este stinsă (Rom. 7, 2; I Cor. 7, 39). Tot prin iconomie, Biserica poate să accepte prin pocăinţă şi mărturisirea păcatelor a doua sau a treia căsătorie, dar niciodată a patra. Recăsătorirea are totdeauna un caracter penitenţial (după Sfântul Vasile cel Mare, canonul 5, cei recăsătoriţi nu sunt excluşi de la Cuminecătură, dar trebuie să se abţină, în semn de pocăinţă, doi ani). Biserica recomandă văduvelor să rămână necăsătorite, căci moartea nu rupe unirea dintre soţi.

21. Reţinerea de la relaţii sexuale proprii soţilor, cât şi căsătoria sunt legitime din punct de vedere natural şi moral. Celibatul, ca şi castitatea conjugală, este o recomandare, nu o poruncă (I Cor. 7, 5-8). Căsătoria nu trebuie să fie redusă la simpla satisfacere a instinctelor sexuale, nici ca remediu împotriva concupiscenţei, care ar fi rea în sine. De asemenea, Căsătoria n-a fost niciodată justificată exclusiv prin procreaţie, naştere de prunci. Căsătoria implică naşterea de copii (I Tim. 2, 15), dar ea este mai mult decât aceasta (I Cor. 7, 4-5), este, adică, dăruirea reciprocă a trupului: *„Să nu vă lipsiţi unul de altul"*. În intimitatea bărbatului şi femeii uniţi prin Nuntă, sexualitatea lipsită de procreaţie, mai ales, în caz de sterilitate, nu se cade să fie condamnată, fără a considera motivele naturale şi morale.

22. Refuzul căsătoriei pentru motive de confort, lux, libertate, frică de răspundere, ura faţă de copii, nu intră în disciplina creştină. De asemenea, morala creştină interzice practici care pun în joc demnitatea şi libertatea persoanei: relaţiile sexuale cazuale, cu diferite persoane, homosexualitatea, avortul, masturbaţia, libertatea erotică în general. Toate acestea sunt subiecte delicate, care nu trebuie să fie judecate legalist, fără examinarea conştiinţei persoanelor în cauză, sub îndrumare spirituală şi pastorală serioasă.

23. Cununia se administrează celor botezaţi în aceeaşi Biserică, cea Ortodoxă. Căsătoriile mixte, cu neortodocşii, care se fac fără presiuni din partea altei Biserici, pot să fie binecuvântate, cu condiţia ca soţul ortodox să continue să rămână fiu al Bisericii sale şi să lucreze pentru unitatea Bisericilor. În asemenea situaţii, preotul trebuie să ceară îndrumarea episcopul său: *„Trebuie ca cei care se însoară şi cele care se mărită să facă unirea cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul, şi nu după poftă. Toate să se facă spre cinstea lui Dumnezeu"* (Ignatie Teoforul, *Către Policarp*, V, 2).

Maslul

24. Maslul este Taina în care cel bolnav fizic, prin ungerea cu untdelemn sfinţit şi prin invocarea harului Sfântului Duh de către preoţi, recapătă sănătatea şi integritatea firii sale odată cu tămăduirea trupului şi cu iertarea păcatelor. O referinţă directă despre această Taină se găseşte în Epistola lui Iacov (5, 14-15): *„Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii ca să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi de va fi făcut păcate, se vor ierta lui"*. Una din slujirile mesianice ale lui Hristos este cea taumaturgică, aşa cum reiese, de altfel, din cele şapte pericope evanghelice care se citesc la Taina Maslului (In. 5, 26-37; 19, 1-10, Mt. 10, 1, 5-6; 7, 14-23; 25, 1-13; 15, 21-28; 9, 9-13). Preoţii Bisericii, prin puterea Duhului Sfânt, continuă în Biserică slujirea pe care Însuşi Iisus a încredinţat-o Apostolilor Săi: *„Şi mergând, ei (cei doisprezece) propovăduiau pocăinţa. Şi scoteau mulţi demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau"*. (Mc. 6, 12-13). Taina tămăduirii prin *rugăciune şi ungere* nu trebuie confundată cu harisma vindecărilor (I Cor. 12,

28). Tămăduirea trupului - însoţită de iertarea păcatelor - este unul din semnele anticipate ale Împărăţiei lui Dumnezeu: *„Puterea Domnului se arată în tămăduiri"* (Lc. 5, 17).

25. Maslul cuprinde câteva elemente principale:

- Pocăinţa, deoarece iertarea păcatelor stă la originea tămăduirii bolii. Păcatul şi suferinţa merg împreună aşa cum sufletul şi trupul sunt inseparabile în firea umană: *„Ce este mai uşor? A zice: iertate sunt păcatele tale, sau a zice: Scoală şi umblă? Iar ca să ştiţi că Fiul Omului are pe pământ puterea să ierte păcatele, a zis slăbănogului: Ţie îţi zic: Scoală-te, ia patul tău şi mergi la casa ta"* (Lc. 5, 23-24).

- Citirea celor şapte pericope biblice, din Apostol şi din Evanghelii, care înseamnă că actul tămăduitor nu este intervenţie medicală sau o vindecare miraculoasă, ci un act de compasiune a lui Hristos, *„doctorul sufletelor şi al trupurilor, Cel Care poartă fără durere neputinţele noastre, cu a Cărui rană toţi ne-am vindecat. Căci precum este slava Ta, aşa este şi mila Ta"*, de aceea El a poruncit să iertăm de şaptezeci de ori câte şapte celor care cad în păcate;

- Şapte rugăciuni pentru binecuvântarea untdelemnului, însoţite de tot atâtea ungeri ale bolnavului de către preoţi (şapte sau măcar doi), spre sănătate şi spre izbăvire de toate bolile; untdelemnul este simbolul milei dumnezeieşti (Lc. 10, 33-34), al bucuriei şi al sfinţeniei: *„Căci n-ai binevoit a ne curăţi prin sânge, ci ai dat în untdelemnul sfinţit chipul Crucii"*. *„Şapte rugăciuni, ungeri şi preoţi"* şi cât mai mulţi credincioşi, înseamnă plenitudinea Bisericii, care, întocmai ca un organism, resimte suferinţa, infirmitatea şi neputinţa unui mădular: *„Dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună"* (I Cor. 12, 26).

26. Taina Maslului se dă oricărui bolnav în vederea vindecării în orice caz de suferinţă, la orice vârstă. Ea nu este o pregătire pentru moarte *(„extrema unctio")* şi nici nu se practică o singură dată în ultimele clipe ale vieţii („in articulo mortis"), fără speranţa însănătoşirii, cum se practică în Biserica romano-catolică. Desigur, preoţii se roagă *„să se facă voia Lui"*, căci *„nimeni nu este fără de păcat pe pământ"*.

Bibliografie

- Sabin Verzan, *Preoţia ierarhică sacramentală în Biserica Ierusalimului*, în „Ortodoxia", XLII, 1990, nr. 1, pp. 15-90);

- Ene Branişte, *Explicarea Sfintelor Taine de iniţiere: Botez, Mirungere, Euharistie*, Bucureşti, Editura Arhiepiscopiei, 1990;

- *Le Sacrament de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église* (Raportul comisiei mixte ortodoxo-catolice), *Irénikon*, t. LXI, nr. 3, 1988, pp. 347-359.

Comentariu

„Slujba cinstitei preoţii şi puterea ei de împăcare şi induplecare a lui Dumnezeu, atât de mult întrece orice psalmodie şi orice rugăciune, cât soarele, stelele. Căci pe Însuşi Unul născut Îl jertfim, Îl punem înainte şi-L aducem spre împăcare, pe Cel junghiat în dar pentru păcătoşi, din iubirea de oameni. Şi nu numai pentru iertarea păcatelor, ci şi pentru cele ce ne rugăm spre folosul nostru, dacă nu ne este conştiinţa întinată. Şi trupul unit cu Dumnezeirea arde ca un cărbune aprins toată materia fărădelegilor şi luminează inimile celor care se apropie cu credinţă. Asemenea şi dumnezeiescul şi cinstitul Sânge spală şi curăţeşte, mai mult decât orice isop, toată pata şi întinăciunea celor care îndrăznesc să se apropie de cele Sfinte cât pot de curaţi, dacă s-ar mai fi întâmplat să rămână ceva" (Teognost, *Despre pustie*, 72, „Filocalia", vol. 4, p. 274).

XXI. Celebrarea liturgică a Euharistiei

1. Toţi Evangheliştii sinoptici, Pavel şi Ioan (în sinagoga din Capernaum, Ioan 6, 31-35) menţionează Taina Euharistiei. Cuvintele de instituire s-au păstrat în mai multe versiuni: Mt. 26, 17-29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 7-20; I Cor. 11, 23-26, dar în Noul Testament nu se găseşte slujba în amănunt a Liturghiei de azi. Cea mai veche descriere o găsim la Iustin Martirul (cca. 155), care explică împăratului Antoniu Piul (138-161) cum celebrează creştinii **Euharistia**, citând rugăciunile şi gesturile principale. De asemenea, *Didahia* (cap. IX-X) aminteşte de frângerea pâinii sau Euharistia.

2. Din punctul de vedere al momentului şi al scopului instituirii, Euharistia este împlinirea paştelui iudaic (cf. In. 6, 31-35). La ultima Cină cu Apostolii, în timpul unei mese pascale, Hristos anticipează Paştele nou, care-l desăvârşeşte pe cel vechi şi care constă în **trecerea** umanităţii la Tatăl, prin moartea şi prin învierea Fiului întrupat. Frângerea pâinii, ritual iudaic pe care-l foloseşte şi Hristos (Mt. 26, 26; I Cor. 11, 24), este semnul care anticipează jertfa Sa pe Cruce ca *„Mielul lui Dumnezeu Care ridică păcatele lumii"*. În Jertfa Sa, El instituie un nou legământ: *„Acesta este Sângele Meu, al Legământului celui nou, Care se varsă pentru mulţi"* (Mc. 14, 24). **Frângerea pâinii** s-a practicat de la început şi rămâne semnul de recunoaştere al creştinilor (F.A. 2, 42, 46).

3. Liturghia ortodoxă actuală provine din secolul IX, deşi rugăciunile euharistice sunt din secolele IV-V. Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, care se săvârşeşte în mod curent (cea a Sfântul Vasile cel Mare numai de zece ori pe an, iar Liturghia Darurilor mai înainte Sfinţite este rezervată pentru perioada postului Paştilor), face parte din ritul bizantin sau constantinopolitan, fiind o sinteză făcută la Constantinopol din Liturghiile folosite în Antiohia şi în Cezareea, practicată începând cu secolul IV. Liturghia are două mari părţi: **Liturghia catehumenilor** (cei instruiţi şi pregătiţi pentru Botez) sau adunarea poporului (în greceşte **synaxis**), după modelul sinagogii (Is. 11, 12) sau Liturghia cuvântului (kerygmatică), deoarece are în centrul ei citirile biblice, procesiunea cu Evanghelia-simbolul Cuvântului lui Dumnezeu şi predica. Vestea mântuirii în Hristos va ajunge la toate neamurile, înainte de a doua venire a Sa (Mc. 13, 10); **Liturghia credincioşilor** sau **euharistică** sau **Pasca - Paştile**, având în centru consacrarea darurilor în Sfintele Taine Care se dau celor care au primit Evanghelia şi Botezul şi au mărturisit credinţa, ca să devină astfel martori ai lui Hristos în lume. Cele două părţi sunt complementare, inseparabile. Biserica trăieşte prin Cuvânt şi prin Taine, prin cuvântul lui Dumnezeu care este viu şi veşnic (1 Pt. 1, 23) şi prin pâinea euharistică (F.A. 2, 42-46).

4. Liturghia (care înseamnă acţiune comună, publică a poporului) euharistică este un singur act de cult care include mai multe aspecte:

- Adunare (synaxis) a poporului pentru pomenirea - memorial - Paştelui lui Hristos şi actualizarea Jertfei pe care o aduce, de bună voie, în trupul Său, Tatălui, pentru răscumpărarea păcatelor lumii. *„Faceţi aceasta întru pomenirea Mea"*. Liturghia celebrează ceea ce a făcut El şi aceasta până ce vine din nou: „Pomenind şi noi Patimile Lui Care ne-a mântuit" (Lit. Sf. Vasile);
- Jertfă euharistică, prin ofranda sacramentală a sacrificiului unic al lui Hristos, Care S-a adus o dată pentru totdeauna sau prezenţa sacramentală a Jertfei lui Hristos. Hristos Însuşi, Arhiereul veşnic şi Mijlocitorul unic al Noului Legământ, este Cel Care **aduce** şi Cel Care **Se aduce**, prin mijlocirea preoţilor Săi, fiind prezent real cu Trupul care se frânge şi cu Sângele care se varsă, sub forma darurilor euharistice, de pâine care se frânge şi de vin care se varsă, sfinţite şi schimbate prin acţiunea Duhului Sfânt (epicleza). De fapt, totul Îi aparţine şi Jertfa unică de pe Golgota şi Jertfa euharistică de pe altarul Bisericii: *„Ale Tale dintru ale Tale, Ţie Ţi-aducem de toate şi pentru toate"*;
- Aici se află şi jertfa de mulţumire, de binecuvântare şi de laudă adusă Tatălui pentru harul dăruit în Hristos: *„Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ţie Îţi mulţumim Doamne"* (cf. Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24). E vorba de **dăruirea** credincioşilor, în calitatea lor de preoţi unşi şi consacraţi prin Botez, împreună cu Hristos, în trupul Său tainic. Biserica: *„Pomeneşte, Doamne, pe cei care Ţi-au adus Ţie aceste daruri şi pe cei de la care şi prin care au fost*

aduse, și pe cel pentru care au fost aduse". „De aceea stau Sfintele descoperite înaintea noastră, după **Simbolul credinței***, pe Sfânta Masă, având să fie sfințite, ca și cum s-ar ruga în oarecare chip pentru cei care le aduc și ar striga cu graiuri negrăite către Cel Care locuiește în ceruri. Căci Acela privind, nu trece cu vederea, și văzând, nu-Și întoarce privirea, amintindu-Și umilirea (chenoza) cea de bună voie pentru păcătoși și coborârea negrăită și junghierea cea de oameni iubitoare. Fiindcă nu îndreptați fiind noi, ne-a dăruit prețul de răscumpărare și mântuirea prin Patimile Sale, Bunul și răbdătorul de rău, ci păcătoși fiind, ne-a mântuit și ne-a chemat iarăși la Sine."* (Teognost, *Despre preoție*, 74, „Filocalia", vol. 4, p. 275);

- Pentru a pune în valoare sacrificiul unic al lui Hristos, Liturghia se celebrează de același preot numai o singură dată la același altar în aceeași zi. Pentru a sublinia caracterul eclezial al ofrandei sacramentale, Liturghia se celebrează în numele tuturor și pentru toți, nu în particular sau cu un scop privat;

- Cina domnească - *kyriakon deipnon, coena dominica* (1 Cor. 11, 20), împărtășirea (*koinonia*) sau cuminecătura cu Trupul și Sângele lui Hristos (I Cor. 10, 16-17), este necesară pentru mântuire, deoarece răscumpărarea s-a făcut în Trupul Său: „*Eu sunt pâinea vieții*" (In. 6, 35). În Euharistie „punând înainte figurile (cele ce închipuiesc) Trupul și Sângele Hristosului Tău" (Lit. Sf. Vasile). El este Marele Arhiereu Care **aduce**, Mielul lui Dumnezeu Care **Se aduce**, dar și Domnul și Împăratul Care **primește** și **Se împarte**:

„*Liturghisind Cuvântul în Sine rezidirea noastră, S-a jertfit Însuși pe Sine pentru noi prin Cruce și prin moarte și dă pururea Trupul Său neprihănit să fie jertfit și ni-L îmbie în fiecare zi spre hrană susținătoare de suflet. Astfel, mâncând Trupul și bând Sângele preacinstit al Său, putem să ajungem, întru simțirea sufletului, prin împărtășire, mai buni decât suntem. Amestecați cu acestea, suntem prefăcuți din ceea ce e mai mic în ceea ce e mai mare și uniți în chip îndoit cu Cuvântul îndoit, adică prin trup și suflet rațional, cu Dumnezeu Cel întrupat și de-o-ființă cu noi după trup, ca să nu fim ai noștri, ci ai Celui Care ne-a unit pe noi cu Sine, prin masa nemuritoare, și ne-a făcut să fim prin lucrare ceea ce este El prin fire*". (Nichita Stithatul, *op.cit.*, „Filocalia", vol. 6, p. 298);

- Euharistia este „*leacul nemuririi*" (Sfântul Ignatie), pregustarea Cinei de nuntă a Mielului (Apoc. 19, 9), participare la „masa cealaltă" care se întinde chiar în cămara Mirelui, acolo unde Hristos nu mai este nici Pâine, nici Paști, ca aici și acum;

- Fără Euharistia săvârșită de episcop sau de preot - chipul lui Hristos, comunitatea creștină (*synaxis*) nu poate fi recunoscută ca Biserică (*ekklesia*) (cf. Ignatie al Antiohiei, *C. Smirneni* 8, 1), după cum creștinul, fără cuminecarea continuă cu Sfintele Daruri, nu poate fi recunoscut ca mădular viu al parohiei;

- „*Euharistia va dărui lumii contemporane gustul realității eshatologice, care pătrunde în istorie și face posibilă, în spațiu și în timp, îndumnezeirea noastră. Fără această dimensiune dată lumii ca Euharistie, nici o practică pastorală și misionară, nici o diplomație în dialogul cu lumea și nici un sistem etic nu ar reuși să transforme în Hristos lumea modernă*".(Mitrop. Ioannis Zizioulas, *Euharistia- premisă a zilelor din urmă*).

Poziții confesionale

Biserica romano-catolică recunoaște cele trei aspecte ale Euharistiei: comemorarea unui eveniment: Întruparea lui Iisus și Jertfa Sa de răscumpărare, oferind viața Sa proprie; mulțumire - euharistie - și laudă pentru darurile lui Dumnezeu; sacrificiu, nu repetarea sacrificiului lui Hristos, ci actualizarea lui și participare prin cuminecătură, de unde și aspectul de **Cină**. Despre **prezența reală**, catolicii spun că, prin consacrare, ceea ce se vede din pâine și din vin rămâne, dar ceea ce se schimbă este substanța pâinii și a vinului care devin Trup și Sânge. Această schimbare de substanță se numește **transsubstanțiere**, dogmă stabilită de Conciliul din Trident (1545-1563) contra lui Luther.

Aici, poate să fie amintită și teoria despre prezența lui Hristos în materiile euharistice prin transsubstanțiere (*Catehism catolic*, nr. 1376). Termenul a fost folosit de Conciliul din Trident (1545-1563), după care, prin consacrarea pâinii și a vinului, se operează o schimbare de substanță a pâinii în substanța Trupului și cea a vinului în substanța Sângelui lui Hristos. Teologia ortodoxă preferă să vorbească de **prefacere** (schimbare, arătare) a elementelor euharistice în Trupul și Sângele lui Hristos, dar n-a făcut speculații asupra

modului de prefacere. Tradiţia ortodoxă n-a făcut speculaţii despre modul de prefacere sau de convertire a elementelor euharistice. Sfântul Ioan Hrisostom, autorul Liturghiei răsăritene, crede în eficacitatea cuvintelor de instituire rostite de preot. Sinodul din Ierusalim, convocat de patriarhul Dositei, în 1672, pentru a combate ideile protestante din *Mărturisirea* lui Chiril Lucaris, aprobă termenul **metousiosis** - schimbare de substanţă. În schimb, a precizat că această prefacere este o acţiune a Duhului Sfânt, Care este invocat printr-o rugăciune specială **(epicleza)**, după rostirea cuvintelor de instituire a Euharistiei. Duhul Sfânt vine să prefacă nu numai darurile oferite, ci şi comunitatea care le aduce. Teologia ortodoxă nu acceptă teza că Taina lucrează **ex opere operato** (prin faptul însuşi că ritualul este împlinit), în sensul că aceasta ar face inutilă epicleza, invocarea Duhului Sfânt.

Pentru protestanţi, Sfânta Cină împreună cu Botezul sunt singurele Taine recunoscute de Biserică, ele ar fi o comemorare, o cină simbolică în care se reaminteşte moartea şi Învierea lui Hristos. Biserica nu poate să ofere Tatălui Sacrificiul lui Hristos, de vreme ce Sacrificiul Crucii a fost săvârşit o dată pentru totdeauna. În comuniune, Hristos este în mod real prezent în duh. Se dă credincioşilor şi îi invită să primească pâinea şi vinul. Luther s-a opus teoriei transsubstanţierii şi a vorbit de **consubstanţiere**: pâinea şi vinul sunt, în acelaşi timp, pâine şi vin şi Trup şi Sânge al lui Hristos. Zwingli (1484-1531), reformator elveţian, crede că Cina este un simbol al prezenţei lui Hristos. *„Acesta este Trupul Meu"* vrea să spună: *„Acesta simbolizează - semnifică - Trupul Meu"*. Calvin combină cele două poziţii: Cina nu e numai o comemorare; pâinea şi vinul rămân ceea ce sunt, dar Hristos este prezent real, în mod spiritual. Deci, nu e vorba de prezenţa sacramentală a Sacrificiului lui Hristos.

Toate Bisericile recunosc Euharistia ca sacramentul central al creştinismului, dar aceleaşi Biserici nu cultivă comuniunea euharistică. O contradicţie, un scandal, o contra mărturie!

Bibliografie

- Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Bucureşti: EIB, 1972;
- D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova: Editura Mitropoliei, 1986;
- Alexandre Schmemann, *Euharistia*, Bucureşti: Editura Anastasia;
- Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London, 1960, pp. 238-398;
- O. Căciulă, *Jertfa euharistică*, Buzău: Ed. Îngerul, 1940.

Comentariu I: Ce trebuie să credem despre Jertfă

N. Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, cap. XXXII, (ediţia 1989), p.79.

Jertfa nu se săvârşeşte nici înainte şi nici după ce s-a sfinţit pâinea, ci chiar în timpul sfinţirii. În felul acesta, nu ştirbim şi nu schimbăm nimic din cele ce trebuie să credem despre Jertfă, şi anume:

1) Că ea nu este numai o închipuire sau un simbol al Jertfei Domnului, ci însăşi Jertfa cea adevărată;

2) Că ceea ce se aduce ca jertfă nu e pâinea, ci Însuşi Trupul lui Hristos;

3) Că jertfa Mielului lui Dumnezeu e una singură, adică cea adusă pe Cruce.

1) Să vedem, mai întâi, dacă sfinţirea darurilor este o jertfă adevărată, iar nu o simplă închipuire a Jertfei. Jertfa Mielului lui Dumnezeu a constat în prefacerea din ceva nejunghiat în ceva junghiat. Dar un act de prefacere avem şi în Liturghie. Aici, pâinea nejertfită se preface, prin sfinţire, în ceea ce a fost jertfit: adică, din pâine nejunghiată ea se preface în Însuşi Trupul Domnului, Care a fost

junghiat cu adevărat. Astfel, precum Jertfa Mielului a fost efectuată printr-o prefacere, tot aşa şi aici, existând un act de prefacere, avem o jertfă adevărată; căci pâinea se preface nu într-un simbol, ci în chiar obiectul junghierii, adică în Însuşi Trupul cel jertfit al Domnului;

2) Dacă pâinea ar fi jertfită fără să se fi prefăcut în Sfântul Trup atunci ar însemna că junghierea are loc într-ânsa şi că deci am aduce o jertfă de pâine. Am văzut însă că, atât pe Golgota cât şi la sfinţirea darurilor, materia de jertfă a suferit o prefacere; atunci, Mielul nejertfit s-a prefăcut într-unul jertfit, iar, acum, pâinea s-a prefăcut în Trupul lui Hristos. De aceea spunem că junghierea are loc nu în pâine, ci în Trupul lui Hristos, pe Care-L avem în faţă; ea este şi se numeşte, pe bună dreptate, Jertfa Mielului lui Dumnezeu, iar nu jertfă de pâine;

3) Dacă aşa stau lucrurile, atunci se înţelege de la sine că nimic nu ne mai obligă să presupunem că ar exista mai multe jertfiri ale Trupului Domnului. Într-adevăr, Jertfa însăşi constă nu din junghierea Mielului în clipa sfinţirii darurilor, ci din prefacerea pâinii în Mielul cel junghiat; nu e vorba deci de o nouă junghiere a Mielului, ci de un act de prefacere. Prin urmare, darurile ce se prefac pot fi oricât de multe, iar prefacerea se poate repeta de tot atâtea ori, dar Trupul lui Hristos, în Care se prefac darurile, rămâne totdeauna unul şi acelaşi. Şi după cum există un singur Trup al Domnului, tot aşa, şi o singură junghiere a Lui.

Comentariu II: Căldura credinţei pline de Duhul Sfânt

„Odinioară, Mângâietorul S-a pogorât după ce toată lucrarea lui Hristos fusese plinită, iar acum Se sălăşluieşte în cei care se împărtăşesc după ce cu vrednicie Jertfa a fost adusă şi darurile s-au sfinţit. În rânduiala sfintei slujbe de până acum, s-a înscris în pâine ca pe o tăbliţă, întreaga iconomie a lui Hristos: L-am văzut pe Dânsul, ca într-o icoană, mai întâi, ca prunc, apoi, dus la moarte, răstignit şi împuns în coastă; după aceea, am văzut cum pâinea s-a prefăcut în Însuşi Preasfântul Trup, Care a pătimit cu adevărat cele de mai sus şi, apoi, a înviat, S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui. După toate acestea, trebuia să se închipuie şi sfârşitul lor, pentru ca săvârşirea Tainei să fie deplină, adăugându-i-se această încheiere a întregii lucrări şi iconomii dumnezeieşti.

Căci, care este rezultatul şi urmarea Patimilor, învăţăturii şi faptelor Mântuitorului? Nimic altceva decât venirea Sfântului Duh în Biserică, dacă le privim pe acestea în legătură cu noi. Prin urmare, după cele dinainte, se cuvenea să se înfăţişeze, în Sfânta Liturghie, şi această venire. Ea este înfăţişată prin turnarea apei calde în Sfintele Taine. Căci această apă, fiind prin firea ei apă, dar având şi căldura focului, Îl închipuieşte pe Sfântul Duh, Care e numit şi apă, dar Care S-a arătat şi în chip de limbi de foc când S-a revărsat peste Apostoli, iar momentul acesta din Liturghie aminteşte ziua pogorârii Sfântului Duh; atunci S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum, apa aceasta se adaugă după ce Darurile s-au desăvârşit.

Căci, în Sfintele Taine, este întruchipată Biserica, deoarece ea e Trupul lui Hristos (în parte Trup şi mădular al lui Hristos). Odinioară, Biserica L-a primit pe Sfântul Duh după înălţarea lui Hristos la ceruri, iar, acum, ea primeşte darul Sfântului Duh, după ce sfintele Daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-L trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dânsele după cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul e acelaşi, atunci, ca şi acum: Însuşi Sfântul Duh" (Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, cap. 37).

Comentariu III: „Să nu opreşti, din cauza păcatelor mele, harul Sfântului Tău Duh"

„Dar de ce se roagă preotul să nu fie oprit harul de la Sfintele Daruri, din pricina păcatelor lui? Pentru că harul lucrează de două ori în cinstitele daruri: o dată se sfinţesc ele şi, altă dată, când harul ne sfinţeşte pe noi, printr-însele. Când e vorba de prima lucrare, adică de sfinţirea darurilor, nimic nu o poate împiedica să se împlinească, deoarece ea nu e opera virtuţii omului şi deci nu poate fi oprită din pricina păcatelor omeneşti. Însă, cea de a doua lucrare, adică sfinţirea credincioşilor, este neapărat condiţionată de râvna sau conlucrarea noastră înşine; de aceea poate să fie împiedicată de reaua noastră voinţă. Căci

harul ne sfinţeşte prin Sfintele Daruri, numai dacă ne-a găsit pregătiţi pentru sfinţire; însă dacă ne-a aflat nepregătiţi, nu ne aduce nici un câştig, dimpotrivă, ne pricinuieşte o nemăsurată pagubă" (N. Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, XXXIV, pp. 82-83).

Nu fiind drepţi sau vrednici, ci fiind păcătoşi, ne-a mântuit Dumnezeu. La fel, Hristos ne împarte Sfintele Daruri nu din cauza meritelor sau a vredniciei noastre, ci pentru că vrea să ne cuprindă în comuniunea Lui. Invitat la *„Cina credinţei"*, creştinul trebuie să fie de o credincioşie totală: *„Nu voi spune vrăjmaşilor Tăi Taina Ta, nici sărutare ca Iuda Îţi voi da"*. El se roagă cu încredere deplină: *„Doamne, nu sunt vrednic să intri sub acoperământul meu, în casa sufletului meu, pentru că este goală şi surpată şi nu vei afla loc vrednic unde să-Ţi pleci capul; ci, fiindcă Tu voieşti să fii cuprins de mine, cred în Tine, cu nădejdea în îndurările Tale"* (**Slujba de împărtăşire a celui bolnav**).

XXII. Lumea care va să vină. Eshatologia

(Vezi: *„Învăţătura ortodoxă despre viaţa viitoare"*, în „Ortodoxia", XXXVI (1984), nr. 1, pp. 9-28)

1. *„Cu alte cuvinte, trei piedici stau în calea omului spre Dumnezeu: firea, păcatul şi moartea. De toate aceste trei piedici Domnul îi dă omului putere să se elibereze, ba, încă, chiar să se şi unească cu Sine, după ce le-a înlăturat pe toate, una după alta: pe cea a firii, prin Întrupare, pe a păcatului, prin Răstignire, iar zidul cel din urmă, al morţii celei tiranice - din care a ridicat toată firea - prin Înviere. Iată pentru ce zicea, Sfântul Pavel că «duşmanul cel din urmă care va fi biruit e moartea». Şi doar nu i-ar fi spus duşman* (I Cor. 15, 26) *dacă nu ar fi o piedică pentru viaţa cea adevărată, căci moştenitorii Dumnezeului celui fără de moarte trebuie să fie liberi de orice stricăciune «căci nestricăciunea n-o poate moşteni stricăciunea», după cum stă scris. Iar după învierea cea de obşte, a căreia pricină este chiar Mântuitorul, privirea «prin oglindă» va fi lăsată la o parte ca şi «ghicitura», iar «cei curaţi cu inima vor vedea pe Dumnezeu», faţă către faţă"* (I Cor. 13, 12) (N. Cabasila, *Viaţa în Hristos*, III, 2).

2. Moartea corporală (I Tes. 4, 13-14), *„ceasul de pe urmă"*, *„plecarea"* este o realitate naturală, iminentă şi implacabilă: *„Căci ce este viaţa noastră?...Abur sunteţi, care se arată o clipă, apoi piere"* (Ic. 4, 14). Continuitatea între viaţa trupească şi viaţa veacului ce va să vină (I Tim. 4, 8) este întreruptă de moartea fizică, biologică sau „adormirea", adică întoarcerea trupului în pământul din care a fost creat şi a sufletului în *„latura celor vii şi locaşurile drepţilor şi sfinţilor"*. Moartea este generală, ea vine la fel şi pentru cel drept şi pentru cel păcătos, căci *„pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Fac. 3, 19)". Adusu-mi-am aminte de proorocul care strigă: eu sunt pământ şi cenuşă; şi, iarăşi, m-am uitat în mormânt şi am văzut oase goale şi am zis: Oare, cine este împăratul sau ostaşul, bogatul sau săracul, dreptul sau păcătosul?"*

Străină este taina morţii: *„Plâng şi mă tânguiesc, când gândesc la moarte şi văd zăcând în mormânt frumuseţea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu: desfigurată, fără mărire şi fără chip. Ce taină este aceasta, ce s-a întâmplat cu noi? De ce ne-am dat stricăciunii? De ce ne-am înjugat cu moartea? De ce am călcat poruncile lui Dumnezeu? De ce, lăsând hrana vieţii, am mâncat mâncare amară şi aducătoare de moarte? Cum ne-am înşelat, lipsindu-ne de viaţa cea dumnezeiască?"* (**Slujba înmormântării**).

3. Pentru credinţă, moartea *„a intrat în lume"* din cauza păcatului omului şi este *„plata păcatului"* (Rom. 6, 23; Fac. 2, 17; 3, 3; 3, 19), nefiind nici creaţia lui Dumnezeu, nici co-naturală fiinţei create. **Înţelepciunea** afirmă cu tărie aceasta: *„Dumnezeu n-a făcut moartea şi nu Se bucură de pieirea celor vii. El a zidit toate lucrurile spre viaţă şi făpturile lumii sunt izbăvite; întru ele nu este sământă de pieire şi moartea nu are putere asupra pământului"* (I, 13-14). *„Dumnezeu l-a zidit pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale. Iar prin pizma diavolului moartea a*

intrat în lume şi cei care sunt de partea lui vor ajunge s-o cunoască" (2, 23-24). În moarte, ca şi în viaţă, toţi oamenii sunt urmaşii lui Adam. După păcat, acesta pierde starea de nestricăciune, este depărtat de la comuniunea cu Dumnezeu, nu are acces la pomul vieţii. Adam nu-L mai recunoaşte pe Dumnezeu ca Principiul vieţii; de aceea, pune femeii sale numele Eva, adică viaţă, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii (Facere, 3, 20).

4. Pentru cei care mor în nădejdea învierii, moartea omului, proprie condiţiei umane, este trecerea spre condiţia umanităţii lui Hristos, pe care a transformat-o prin moartea şi prin Învierea Sa deci trecerea spre o viaţă nouă. El, Care, deşi S-a înfricoşat de moarte (Mc. 14, 33-34; Evr. 5, 7-8) a dorit-o (Lc. 23, 46), a asumat-o de bună voie în trupul Său şi a inversat efectele ei (Rom. 5, 15-21). Moare Hristos şi înviază Adam. De aceea, ceasul din urmă nu înseamnă o desfiinţare a persoanei, ci o separare vremelnică a naturii create. Căci faţa morţii ce părea indestructibilă a fost surpată de Învierea lui Hristos. După Învierea Sa, moartea este doar un somn (I Cor. 15, 20). Moartea nu mai este semnul condamnării; de aceea creştinul nu are frică de moarte, pentru că dincolo de ea, se află nădejdea învierii (II Cor. 4, 9-21). Creştinii trebuie să se teamă de păcat, nu de moarte. În celebra sa *Omilie de Paşti*, Ioan Hrisostom spune că, prin Învierea lui Hristos, s-a schimbat sensul morţii şi destinul existenţei noastre: *„Astăzi, vreme potrivită este iarăşi să grăim acele cuvinte profetice: Unde-ţi este, moarte, boldul? Unde-ţi este, iadule, biruinţa?* (Os. 13, 14). *Astăzi, stăpânul nostru Hristos a sfărâmat porţile cele de aramă şi a pierdut însăşi faţa morţii. Dar pentru ce vorbesc de faţa morţii? A schimbat chiar numele morţii. Acum moartea nu se mai numeşte moarte, ci adormire şi somn"*.

5. Din cauza aceasta „a muri este un câştig", zice Sfântul Pavel (II Tim. 2, 11), are un sens pozitiv (Filip. 1, 21). Ea poate deveni un act de ascultare şi de iubire, o dorinţă vie (Filip.1, 23). Ignatie al Antiohiei scrie: *„Există în mine o apă vie care murmură şi care zice: Vino către Tatăl... Este bine pentru mine să mor în Hristos.. Când voi fi acolo, voi fi un om"* (*Către Romani* 7, 2; 6, 1-2). Pregătirea pentru moarte se face prin Taina Maslului, adică prin ungerea cu mir - simbolul nestricăciunii - a trupului celui bolnav, prin rugăciunea de dezlegare de păcate, prin Sfintele Daruri care se dau ca **viaticum**, merinde pe calea vieţii veşnice.

6. Chipul actual al lumii.

Iisus compară plecarea Sa din lume şi a doua Sa venire cu *„ceasul naşterii"*. *„Femeia, când e să nască, se întristează, fiindcă a sosit* ***ceasul ei****; dar, după ce a născut copilul, nu-şi mai aduce aminte de durere, de bucurie că s-a născut om în lume. Aşa şi voi acum sunteţi trişti, dar iarăşi vă voi vedea şi se va bucura inima voastră şi bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi"* (In. 16, 21-22). Căci, deşi Se întrupează şi locuieşte cu noi şi printre noi, Iisus Se întoarce la Tatăl. *„Ceasul naşterii"* este o parabolă a situaţiei actuale a Bisericii, a ucenicilor lui Iisus, o situaţie de despărţire şi de suferinţă, dar şi de aşteptare şi de speranţă. Folosind această imagine, a *„ceasului naşterii"*, Iisus ne arată că este cu putinţă să desluşim o nădejde chiar când ne aflăm în necaz, în suferinţă, în faţa morţii. Aici, avem o meditaţie asupra stării acestei lumi, aşa cum este ea acum şi aşa cum ea va deveni. Apostolul Pavel (I Cor. 15, 53-58; II Cor. 5, 15-17) face o comparaţie între forma istorică a creaţiei şi a vieţii umane şi forma lor eshatologică, pe care o numeşte *„lumea - oikoumene - viitoare"* (Evr. 2, 5), sau *„viaţa - zoe - viitoare"* (I Tim. 4, 8).

Judecata individuală anticipată

7. Credinţa într-o judecată particulară sau anticipată (II Tim. 1, 9-10), care are loc după moartea fizică, atunci când sufletul, în prezenţa lui Dumnezeu, devine responsabil de întreaga viaţă, aparţine eshatologiei ortodoxe. Această judecată este o recapitulare conştientă, personală, responsabilă, a întregii vieţi: *„Învăţătorule, zi fratelui meu, să împartă cu mine moştenirea. Iar El a zis: «Omule, cine M-a pus pe Mine judecător şi împărţitor peste voi?»"* (Lc. 12, 13-14). În slujba înmormântării şi a pomenirii morţilor, există multe aluzii despre o etapă intermediară între moartea corporală a fiecăruia şi judecata finală. Cu toate acestea, o judecată anticipată a lui Hristos nu este pusă niciodată la îndoială. Cu sufletul nemuritor, omul stă în faţa veşniciei, nu cu oroarea morţii, nici cu teroarea judecăţii, ci cu nădejdea învierii. Nimeni nu va scăpa de moarte şi de judecată, care sunt ocazii imediate de a se prezenta înaintea Creatorului, Stăpânului vieţii şi al morţii, pentru răs-

plată: Lazăr şi bogatul (Lc. 16, 22-23), condamnatul pe cruce (Lc. 23, 43), omul avid (Mt. 16, 26).

8. *„Astăzi sufletul se desparte de trup, mutându-se la lumea cea veşnică, mergând pe o cale în care niciodată n-a umblat şi la Judecătorul Cel nefăţarnic, unde stau înainte cetele îngereşti; înfricoşătoare este judecata aceea, unde toţi vom sta goi: unii ruşinaţi, iar alţii încununaţi"* (**Slujba înmormântării**).

Judecata particulară nu este un eveniment de condamnare şi de excludere absolută. Este momentul de a discerne, în toată libertatea conştiinţei, ceea ce este constructiv, pozitiv, de ceea ce este destructiv, negativ, în viaţa credinciosului. De aceea şi efectul ei nu este la fel pentru toţi. Fiecare poartă sarcina sa (Gal. 6, 4-5) deci are o responsabilitate personală, singulară. Fiecare se luptă pentru a fi recunoscut **drept** înaintea lui Dumnezeu (Gal. 5, 4). Faţă în faţă cu Dumnezeu, creştinul nu se justifică, ci se roagă: *„Să nu intri la judecată cu robul Tău"*.

9. Starea în care sufletul este despărţit de trup, este o stare provizorie, totuşi deosebită (*Mărturisirea de credinţă*, 1642, I, 61-62), aşa cum se arată în parabola bogatului şi a săracului Lazăr (Lc. 26, 19-31). Ceea ce fiecare a agonisit în această viaţă, fie bine, fie rău, se manifestă imediat. Aceasta, datorită faptului că oamenii sunt marcaţi de faptele lor, pentru eternitate. La judecata anticipată se ţine seamă anume de această legătură între credinţă şi morală, între ceea ce credem şi ceea ce facem, între felul de a crede şi felul de a vieţui, între Legea lui Dumnezeu şi libertatea personală, care se vede cel mai bine în pilda bogatului şi a săracului Lazăr. Iisus, spunând prin gura lui Avraam către bogat: *„Au pe Moise şi proorocii; să asculte de ei"* (Lc. 16, 29), vrea să confirme obligaţia fiecăruia să se întrebe în ce măsură este responsabil de viaţa sa proprie.

Tema raportului dintre bogat şi sărac este o temă profund eshatologică, deoarece ea pune în evidenţă învăţătura despre Dumnezeu Însuşi şi despre dreptatea acestuia în mod concret. Iisus trece pe alături de puteri şi de bogaţi, ca să-i înalţe pe cei săraci. El a stabilit o ierarhie a valorilor: despotul, egumenul, căpetenia trebuie să devină diaconi, slujitori (Lc. 22, 27).

Scopul judecăţii este de a restaura ierarhia sufletelor, având ca bază iubirea, o valoare divină comună tuturor. Această iubire trebuie să fie manifestată faţă de toţi, deoarece toţi au o umanitate comună, prin chipul lui Dumnezeu, pe care-l poartă orice fiinţă umană, chip cu care Se identifică Hristos, Care spune *„Mie Mi-aţi făcut"* (Mt. 25, 40): *„Nu ne mântuim miluind pe unul; totuşi ne trimite în foc dispreţuirea unuia. Căci cuvintele: «am flămânzit şi am însetat»* (Mt. 25, 35), *nu s-au spus pentru o singură dată, nici pentru o singură zi, ci pentru întreaga viaţă. Domnul şi Dumnezeul nostru a mărturisit că primeşte să fie hrănit, adăpat şi îmbrăcat şi celelalte, nu o dată, ci totdeauna şi în toţi de către slugile Sale"* (Simeon Noul Teolog, *Capete teologice*, 91).

10. Caracterul acestei judecăţi deosebite este dat şi de faptul că *„În starea actuală, numai o parte este unită cu lumea cerească, cealaltă parte aşteaptă această unire. Căci sufletele sfinţilor, graţie darului Duhului Sfânt şi unirii cu Acesta, se află în comuniune cu Dumnezeu încă din timpul vieţuirii lor în trup. Cât priveşte trupurile lor, nu este încă momentul; ele rămân în mormânt, supuse stricăciunii, şi nu vor deveni incoruptibile decât în ziua învierii generale, când, desigur, creaţia pământească, văzută şi sensibilă, va fi transformată şi se va uni cu cea cerească, adică nevăzută şi mai presus de simţire"* (Simeon Noul Teolog, *Tratate etice*, I, 5).

11. Rai şi iad. Înainte de învierea trupurilor şi de reunirea lor cu sufletele, înainte de judecata generală, nici bucuria, nici condamnarea sufletelor, nu sunt complete (*Învăţătura de credinţă 1672*, cap. XVIII).

În slujba înmormântării, Biserica se roagă pentru ca cei care au murit în har să fie aşezaţi într-un loc unde nu este nici durere, nici întristare, nici suspin. În această stare, fiecare îşi are treapta sa deosebită. Cu ce se aseamănă judecata? Cu un om care îşi priveşte în oglindă faţa sa, de aproape şi permanent, care, după ce s-a privit, nu mai poate să întoarcă spatele şi să uite în ce fel arată chipul său (cf. Ic. 1, 23-24). Starea de după moarte reflectă starea de har şi faţa omului de aici. Pentru cei drepţi, această oglindă se numeşte *„sânul lui Avraam"*, adică familiaritatea cu Dumnezeu, latura celor vii, poporul Dumnezeului ceresc, corturile drepţilor sau comuniunea sfinţilor, *„raiul"* făgăduit celui care s-a pocăit pe cruce, mărturisindu-L pe Hristos (Lc. 23, 43). Pentru cei nedrepţi, această oglindă este urgia şi focul Gheenei, **iadul**, în care este numai tăcere, adică moarte veşnică, în

care nu este nici un fel de odihnă, toţi privind cu feţele în jos. Cei drepţi *„se vor odihni de ostenelile lor"* (Apoc. 14, 13), *„vor vedea faţa Lui şi numele Lui va fi pe frunţile lor"* (Apoc. 22, 4). În schimb, *„nici ziua, nici noaptea, n-au odihnă cei care se închină fiarei şi chipului ei"* (Apoc. 14, 11).

12. Raiul ceresc - *parádeisos, paradisus* (Lc. 23, 43; II Cor. 12, 4; Apoc. 2, 7), desemnează *„locul"* în care locuieşte Dumnezeu (Fac. 3, 8) şi în care este introdus cel dintâi om: *„Domnul Dumnezeu a sădit rai în Eden, spre Răsărit, şi l-a pus acolo pe omul pe care îl zidise"* (Fac. 2, 8). Rai înseamnă nu numai sfera şi comuniunea lui Dumnezeu în care se afla omul la începutul creaţiei, ci şi participarea la viaţa divină, la sfârşitul creaţiei, adică slava veşnică sau Împărăţia lui Dumnezeu.

„Şi îndată a pus o sabie de foc ca să păzească intrarea la pomul vieţii" (Facere 3, 24). Aceasta nu înseamnă că ei vor fi readuşi, după refacerea lor, în acelaşi rai supus simţurilor şi material. Nu în acest scop a fost păstrat el până acum; nu pentru aceasta nu l-a blestemat pe el Dumnezeu. Ci, pentru că e tipul vieţii viitoare şi chipul veşnicei Împărăţii a cerurilor. Căci dacă n-ar avea acest rol de tip, ar fi trebuit să fie blestemat, ca unul în care s-a săvârşit neascultarea lui Adam. Dar n-o face aceasta. O face însă cu tot pământul celălalt, fiindcă, precum am zis, era nestricăcios ca şi raiul şi producea de la sine toate" (Simeon Noul Teolog, *Cuvântare morală*, I, 2).

După acest înţeles eshatologic, raiul este echivalent cu *„parousia"*, adică cu prezenţa în persoană a Domnului Cel proslăvit (Mt. 24, 30; 26, 64; Apoc. 1, 7). Noţiunea de *rai* cuprinde cei doi termeni ai tensiunii în care se afla Biserica în istorie: pregustarea Împărăţiei (*„Că a fost răpit în rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască"* - II Cor. 12, 4) şi aşteptarea făgăduinţelor (*„astăzi vei fi cu Mine în rai"* - Lc. 23, 43). Raiul este o stare de biruinţă. *„Celui care va birui, îi voi da să mănânce din pomul vieţii, care este în raiul lui Dumnezeu"* (Apoc. 2, 7). De altfel, Biserica se roagă ca toţi membrii ei să devină „cetăţeni ai raiului".

13. Iadul - *hades* (*kolasis*), *infernus* (Mt. 11, 23; 16, 18; Lc. 10, 15; 16, 23; F.A. 2, 27, 31; Apoc. 1, 18; 6, 8; 20, 13, 14). Doctrina învierii morţilor nu este cunoscută de religia iudaică, după care orice om coboară după moarte în **hades**, **sheol**, loc de întâlnire a tuturor morţilor (Iov 30, 23), un loc sub pământ, plin de întuneric şi de umbră, unde nu există nici amintirea, nici lauda lui Dumnezeu (Ps. 6, 5; 88, 4-6; Iov 3, 13-19). În acest sens, iadul este un loc unde morţii, drepţii şi păcătoşii duc o viaţă de restricţie. În alt sens, gheena este locul de pedeapsă pentru cei respinşi. Iadul este încremenirea într-o stare de separare şi de necomunicare eternă cu Dumnezeu, datorită păcatului, care este o forţă de dezbinare şi de ură: *„Noaptea care vine* (In. 9, 4) *este, după cuvântul Domnului, încremenirea totală a întunericului viitor sau, în alt chip, antihristul, care este şi se numeşte noapte şi întuneric; sau iarăşi, în înţeles moral, este nepăsarea continuă care, ca o noapte fără lună, scufundă sufletul în somnul nesimţirii. Căci, precum noaptea îi face pe toţi să doarmă şi este chipul morţii prin amorţirea ce o aduce, aşa noaptea întunericului viitor îi face pe păcătoşi morţi şi nesimţitori, prin ameţeala durerilor"* (Grigorie Sinaitul, *Capete în acrostih*, 38-39).

14. Un anumit limbaj simbolic: întunericul cel din afară (Mt. 22, 13), pedepsele corporale (Mt. 25, 30), în focul veşnic (Mt. 25, 41), în gheena focului (Mt. 10, 28; Mc. 9, 45), vrea să sublinieze destinul infernal al păcătosului, ajuns la termenul ultim şi inevitabil al responsabilităţii. Comparat cu *„iezerul de foc"* (Apoc. 20, 10, 14, 15), iadul nu înseamnă torturi şi flăcări. Iadul este această *„a doua moarte"* (Apoc. 2, 11), bascularea sufletului într-o lume abstractă, indiferentă şi necunoscută, consecinţă a unei libertăţi pervertite. Iadul este dovadă a libertăţii umane înrăite. De aici, sufocarea sufletului în individualitatea sa negativă, în lepădarea sa de Dumnezeu sau în refuzul său definit de a fi primit dragostea lui Dumnezeu. Iadul este răul pur, câtă vreme în viaţa pământească răul este amestecat. Iadul presupune un păcat continuu faţă de dragoste: *„Iar eu zic că cei chinuiţi în gheenă vor fi biciuiţi de biciul iubirii. Şi ce chin mai amarnic şi mai cumplit este decât chinul dragostei ! Adică cei care simt că au greşit faţă de dragoste suferă acolo un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoşător. Căci tristeţea întipărită în inimă de păcatul faţă de dragoste e mai ascuţită decât orice chin.*

E nebunie să socotească cineva că păcătoşii se lipsesc în gheenă de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este odrasla cunoştinţei adevărului, care, după mărturisirea de obşte, s-a dat tuturor. Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două

feluri: pe păcătoşi îi chinuieşte, cum se întâmplă şi aici unui prieten, din partea prietenului; iar pe cei care au păzit cele cuvenite îi veseleşte. Şi aceasta este, după judecata mea, părerea de rău sau chinul din gheenă. Dragostea îmbată însă sufletele fiilor de sus, cu desfătarea ei". (Isaac Sirul, *Capete despre nevoinţă*, cap.LXXXIV).

15. Basileia - acum şi aici.

Folosind parabola *„cerului nou şi pământului nou"* (Apoc. 21, 1-5), Apostolul Ioan descrie Împărăţia lui Dumnezeu, comparată cu *„cetatea sfântă, noul Ierusalim"*, care se pogoară de la Dumnezeu, plină de lumina slavei Sale, Cel Care o iradiază fiind Mielul lui Dumnezeu Însuşi (cf. Apoc. 21, 10, 22-23). Cu ajutorul ei, autorul ne prezintă chipul lumii care va să vină, pe care Dumnezeu o pregăteşte încă de acum. Parabola aceasta ne ajută să dezminţim o anumită interpretare nebiblică a Apocalipsei, interpretare potrivit căreia lumea creată se termină şi se pierde într-un **cataclism apocaliptic**, la un anumit termen ce ar putea fi calculat. Or, vorbind de *„cer nou şi pământ nou"*, Apocalipsa nu face nici o aluzie la destinul apocaliptic al creaţiei şi nici la data venirii Fiului (cf. Mt. 24); dimpotrivă, ne descoperă o nouă realitate, o lume transfigurată prin *„revelaţia" - apokalypsis, revelatio* (Rom. 8, 18-22) definitivă a Creatorului în ea. *„Cetatea sfântă"* nu este o nouă creaţie, ci una înnoită, care va înlocui lumea *„veche"*, cu limitele şi cu suferinţele ei, şi care începe acum: *„Priveşte, Eu fac toate lucrurile noi"* (Apoc. 21, 5).

16. Există nu numai o trecere eshatologică a acestei lumi spre viaţa veşnică, ci şi o venire istorică a Împărăţiei, aici şi acum (Lc. 17, 21). Dimensiunea eshatologică a lucrării lui Hristos este evidentă în tot ceea ce El face. Împărăţia a fost inaugurată cu Întruparea Sa, manifestată în minunile şi, mai ales, în Învierea Sa. Vechea creaţie s-a dus, cea nouă este acum, aici (II Cor. 5, 17). Există temei în teologia patristică pentru a susţine că cererea „Să vină împărăţia Ta", din rugăciunea *Tatăl nostru*, se referă la Duhul Sfânt. Deoarece Biserica pelerină primeşte ca arvună prezenţa Duhului Sfânt, Împărăţia este printre noi, sfârşitul (*eschaton*) este, deja, accesibil lumii. Speranţă plină de bucurie, Împărăţia este deja prezentă şi lucrează în lume. Duhul Sfânt este Cel Care leagă Biserica actuală, nu numai de comunitatea istorică a Apostolilor, ci şi de adunarea Mielului la sfârşitul timpului, când El va strânge vulturii în jurul trupului Său (Mt. 24, 28; Lc. 17, 37). Astfel, Biserica este sacramentul Împărăţiei. La sfârşitul timpurilor, pentru ca Împărăţia să fie deplină, Fiul omului va reveni *„cu putere multă şi slavă"* (Lc. 21, 27) ca să recapituleze întreaga creaţie de la început, în Dumnezeu (Efes 1, 10), detronând puterile răului. Atunci El va şedea pe tronul slavei Sale (Mt. 25, 31), iar Dumnezeu va fi *„totul în toţi"* (I Cor. 15, 28).

17. Aşadar, va fi *„un pământ nou şi un cer nou"* (Apoc. 21, 1), o *„ridicare"* sau o *„răsturnare"* a creaţiei de acum, în forma ei istorică, cronologică şi numai după trecerea acesteia, forma ei eshatologică va apărea. Astfel, istoria şi creaţia aşteaptă *„ziua a opta"*, care prefigurează timpul eshatologic, veşnicia, „catastasa" care urmează timpului: *„În cea dintâi zi a săptămânii, noi săvârşim rugăciunile noastre rămânând în picioare, dar nu toţi cunosc raţiunea acestei atitudini. Căci, nu numai pentru că, înviaţi cu Hristos şi căutând cele de sus, noi ne amintim prin aceasta, în ziua consacrată Învierii, stând în picioare în timpul rugăciunii, de harul care ne-a fost dat, ci şi pentru că această zi apare a fi, într-un sens, imaginea veacului care va veni"* (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XXII, 66).

18. Ultimul obstacol: antihristul.

Nimeni nu poate prezice *„sfârşitul" - telos, finis* (Mt. 24, 6; Mc. 13, 7), deoarece viaţa viitoare nu este o continuare, în sens cronologic, a timpului istoric. Iisus refuză să dezvăluie data când va avea loc sfârşitul (Mt. 24, 26). *„Parousia"* adică, a doua Sa venire, va fi o mare surpriză, căci *„de ziua şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl"* (Mt. 24, 36). Este neştiut şi neprevăzut, ca şi ceasul când furul va veni (Lc. 12, 39). Totuşi, Iisus vesteşte semnele venirii Sale şi ale sfârşitului veacului acestuia (Mt. 24, 3-51; Mc. 13, 4-37; Lc. 21, 7-38). Unele din aceste semne pot fi recunoscute deja în istorie, de pildă, distrugerea templului şi a oraşului Ierusalim, despre care a vorbit Iisus, zicând: *„Piatră pe piatră nu va rămâne"* (Mt. 24, 2). În anul 70, împăratul roman Titus va dărâma oraşul şi va incendia templul reconstruit de Irod. Alte semne se vor arăta în apariţia de prooroci şi de hristoşi falşi, care-i vor înşela pe mulţi, anunţând unele eveni-

mente ultime, care în realitate nu au nici o semnificaţie şi nici un raport cu venirea a doua a lui Hristos (Lc. 21, 8). În această perioadă pre-eshatologică, se observă o agravare a nedreptăţii în lume (Mt. 24, 12), războaiele şi cutremurele de pământ şi suferinţele se înmulţesc (Lc. 21, 9-11), se accentuează persecutarea celor care cred în numele lui Hristos (Mc. 13, 9; Lc. 21, 12). În acest act de confruntare, mulţi vor cădea (Mt. 24, 10), prin negarea credinţei (I Tim. 4, 1-2). De aceea se pune întrebarea: *„Dar, când va veni Fiul Omului, va găsi El credinţă pe pământ?"* (Lc. 18, 8). În schimb, Evanghelia va fi propovăduită în toată lumea (Mt. 24, 14) şi tot Israelul va fi mântuit (Rom. 11, 25-29).

19. Cel care precede sfârşitul este antihristul (I In. 2, 18-22; 4, 3; II In. 7), *„omul fărădelegii, fiul pierzării, potrivnicul"* (II Tes. 2, 1-10), fiara (Apoc. 13, 1-18), care-i va atrage pe mulţi la idolatrie. Distrugerea satanei şi a puterilor adverse lui Dumnezeu - Fiul Omului S-a arătat tocmai *„ca să strice lucrurile diavolului"* (I In. 3, 8), *pe care, în cele din urmă îl va desfiinţa cu „arătarea venirii Sale"* (II Tes. 2, 8) - dispariţia răului din istorie, încetarea suferinţei Bisericii pe pământ, toate acestea sunt semne apocaliptice care premerg a doua venire a lui Iisus. Totuşi, făgăduinţele eshatologice, adică instaurarea Împărăţiei lui Hristos, Care şade de-a dreapta Tatălui pe tronul autorităţii divine (Mt. 25, 31) şi Care Se manifestă în plenitudinea slavei Sale pentru a conduce universul spre destinul său veşnic (Evr. 12, 2) sunt în contradicţie cu ameninţările şi cu prezicerile pe care le vehiculează sectele apocaliptice. Stăpânul vine în ziua în care nu este aşteptat şi în ceasul care nu se ştie (Lc. 12, 46).

20. Biserica a admis **Apocalipsa** în canonul Biblic, totuşi, a respins interpretarea acesteia ca bază pentru calculele cronologice despre veacul eshatologic. Cartea **Apocalipsa**, ultima carte a Noului Testament, scrisă de Evanghelistul Ioan în Patmos, către anul 96, este adresată celor şapte Biserici din Asia Mică. El descrie, aici, situaţia politică în care se află cititorii săi, insistând asupra persecuţiilor credincioşilor, dezlănţuite de tiranul care are puteri universale. Cartea denunţă imperiile acestei lumi, care *„fac război sfinţilor"* (Apoc. 13, 7). Apocalipsa este influenţată de profeţiile lui Daniel; de aceea este uşor să se înţeleagă de ce Roma este comparată cu Babilon (Dan. 17 şi 18), iar fiara sau dragonul, cu puterea totalitară romană. De altfel, Apocalipsa abundă în simboluri, cifre, a căror interpretare nu este simplă, putând avea sensuri diferite. De pildă, cele 12 triburi ale lui Israel (7, 4) reprezintă poporul lui Dumnezeu, dar simbolizează şi totalitatea, toată omenirea. Numărul 666 (Apoc. 13, 18) poate fi simbolul împăratului Nero, care incendiază Roma, dând apoi răspunderea pe seama creştinilor.

La sfârşitul veacurilor, diavolul se va folosi de *„antihrist"* (Apoc. 13, 2; II Tes. 2, 9) pentru a domina o scurtă vreme, după care va fi judecat şi nimicit în mod definitiv. Perioada lui *„antihrist"* este o ultimă sforţare a diavolului de a devia creaţia de la ţinta ei şi de a deruta atenţia Bisericii de la judecata lui Hristos şi de la aşteptarea Împărăţiei lui Dumnezeu. De altfel, perfidia diavolului stă în aceea că-L ascunde pe Dumnezeu ca judecător, printr-o imitare în sens invers a ceea ce face Dumnezeu. În acest fel, diavolul creează iadul.

21. Toate acestea pun la grea încercare tăria credinţei şi statornicia în rugăciune. *„Foc am venit să aduc pe pământ"* (Lc. 12, 49). Este o perioadă de purificare dureroasă, dar necesară. Actul de purificare este comparat cu procesul dintre doi adversari: stăpânul care vine în ziua când nu este aşteptat şi în ceasul de neprevăzut şi slujitorul care nu s-a pregătit de această venire (Lc. 12, 42-49). Cât priveşte cunoaşterea vremii, creştinii trebuie să exercite acelaşi discernământ cu care prevăd timpul, căci ei au capacitatea să cunoască şi sensul şi consecinţele a ceea ce fac (Lc. 12, 54-57). Purificarea prin încercări este radicală. De aceea, înainte de a fi adus în faţa Judecătorului, creştinul trebuie să se împace cu adversarul său (Lc. 12, 58).

Toţi cei care rămân fideli în Hristos speră că vor participa la făgăduinţele Împărăţiei, ca împăraţi şi ca preoţi (Apoc. 5, 10). Iar speranţa eshatologică presupune o căutare intensă şi voluntară a bunurilor făgăduite (Mt. 6, 33), o răscumpărare activă a timpului istoric (Mt. 24, 45), nu o *„aşteptare înfricoşată a judecăţii"* (Evr. 10, 27). Creştinii trăiesc cu nădejdea vie şi fermă în mântuirea viitoare (I Pt. 1, 3-4). *„Vegheaţi, dar, în tot timpul"* (Lc. 21, 36). Curajul de a mărturisi este ultimul dar al creştinului: *„Nu te teme, turmă mică, pentru că Tatăl vostru a binevoit să vă dea vouă Împărăţia"* (Lc. 12, 32).

22. *„Căutaţi în primul rând Împărăţia"* - *Basileia tou Theou, regnum Dei* (Mt. 6, 33). Creştinii nu pot spune că n-au văzut semne ale Împărăţiei, de vreme ce Biserica văzută este, în planul şi în lucrarea lui Hristos şi a Duhului Sfânt, sacramentul şi instrumentul Împărăţiei. Creştinii ştiu că *„Dumnezeu vrea ca toţi să fie mântuiţi"* (I Tim. 2, 4), deoarece *„totul este posibil"* la El (Mt. 19, 26). De aceea, Dumnezeu îi şi avertizează pe creştini de responsabilitatea lor ultimă, de realitatea morţii eterne, iadul. Căci, *„precum pârga chinurilor veşnice e ascunsă în sufletele păcătoşilor, aşa şi arvunile bunătăţilor lucrează prin Duhul şi se dăruiesc în inimile drepţilor. Căci, Împărăţia cerurilor este vieţuirea virtuoasă, precum chinurile, deprinderea patimilor"* (Grigorie Sinaitul, *Capete în acrostih*, 38-39).

„Cu cât cineva, arătând zel şi credinţă, s-a făcut părtaş la slava Duhului Sfânt şi şi-a împodobit sufletul cu fapte bune, pe atât se va învrednici, ca, în ziua (judecăţii), şi trupul să-i fie slăvit. Pentru că bunul pe care-l depozitează cineva în lăuntrul său acum, se va proiecta atunci în afară, aşa, după cum rodul ce se află în timp de iarnă în inima copacului se arată vara în afară, precum s-a mai zis mai înainte. Deci, după cum chipul cel divin al Duhului imprimat încă de acum înlăuntrul sfinţilor, va da şi trupului acestora chip dumnezeiesc şi ceresc, tot aşa şi vălul duhului celui lumesc, care acoperă sufletul celor păcătoşi, urâţit de patimi, va arăta şi trupul lor întunecat şi plin de toată ruşinea". (Macarie Egipteanul, *Cuvânt despre libertatea minţii*, 25).

Recapitulare

• *„Cerul şi pământul vor trece"* (Mt. 24, 35). *„Cerurile vor trece ca un fum şi pământul, ca o haină se va învechi"* (Is. 51, 6). *„Dintru început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat şi lucrul mâinilor Tale sunt cerurile. Acelea vor pieri, iar Tu vei rămâne, şi toţi ca o haină se vor învechi şi ca un veşmânt îi vei schimba şi se vor schimba. Dar Tu acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina"* (Ps.101, 26-28).

• Revelaţia lui Dumnezeu în Iisus Hristos, care se transmite prin puterea Duhului Sfânt în Biserică, include nu numai istoria mântuirii, adică ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi în trecut, ci şi viitorul mântuirii, adică ceea ce Dumnezeu face acum şi ceea ce El pregăteşte pentru noi în viitor. Evanghelia nu este o simplă revelaţie istorică, ci are un mesaj şi o putere profetică. Biserica păstrează vie amintirea celor întâmplate în trecut, dar ea orientează viaţa creştinului în viitor.

• Pe de o parte, Evanghelia anunţă marea bucurie că Împărăţia lui Dumnezeu este în lăuntrul nostru, în inima celui care crede, speră şi iubeşte, ca şi în mediul lui. Creştinii Îl urmează aici pe Hristos ca *„Arhiereului bunurilor viitoare"* (Evr. 9, 11). La Botez, creştinii au primit *„puterea vieţii viitoare"* (Evr. 6, 5). De la Cincizecime, Duhul S-a revărsat peste comunitatea creştină, dăruindu-i darurile Sale, care sunt bunuri ce aparţin vieţii viitoare. În pecetea Duhului Sfânt este înscris semnul Fiului: *„Să căutăm deci în primul rând, să avem în noi semnul şi pecetea Domnului. Pentru că în vremea judecăţii, atunci când se va face separarea (oamenilor de către) Dumnezeu, când toate neamurile pământului (provenite din spiţa) lui Adam, se vor aduna, iar Păstorul va chema turma Sa, (atunci toţi) câţi vor avea semnul Îl vor cunoaşte pe Păstorul lor, iar Păstorul îi va cunoaşte pe cei care au pecetea Sa şi îi va aduna dintre toate neamurile. Aceştia vor auzi glasul Lui şi Îl vor urma pe El. Lumea va fi împărţită în două (turme): o turmă întunecată va merge în focul cel veşnic şi alta luminoasă va merge către odihna cea cerească. Pentru că (lucrul) pe care-l avem acum în suflete, (atunci) se va descoperi, va lumina şi va îmbrăca întru slavă trupurile (noastre)"* (Macarie Egipteanul, *Omilia XII*, 13).

• Pe de altă parte, Noul Testament compară istoria aceasta cu o perioadă de pregătire a lumii viitoare, o *„luptă care ne stă înainte"* (Evr. 12, 1). Desigur, rolul creştinului este acela de a crea deschideri şi structuri în viaţa oamenilor, care să facă posibilă venirea imediată a Împărăţiei lui Dumnezeu. În acelaşi timp, el trebuie să lupte să *„cucerească viaţa veşnică"* (I Tim. 6, 12) la care a fost chemat. Această luptă este comparată cu chinul naşterii (Rom. 8, 22). Iisus vorbeşte de *„femeia când este să nască"* (In. 16, 20-30) şi de grăuntele căzut pe pământ, care, dacă nu va muri, nu va rodi (In. 12, 24).

• Biserica (ecclesia) este la limita dintre **oikumene** și **basileia**, locul de trecere sacramentală între lume și Împărăție. Membrii Bisericii, creștinii, au devenit deja moștenitori ai Împărăției; totuși, ei nu se pot dezinteresa de legăturile cu societatea, cu mediul social și cultural. De aceea, Apostolul Pavel îi îndeamnă să păstreze în același timp: *„Unitatea Duhului"*, cu cei din lăuntru și *„legătura păcii"*, cu cei din afară (Efes. 4, 3).

• Rațiunea învierii trupurilor este Învierea lui Hristos. Biserica ține să predice că nu există *„un alt Dumnezeu decât Creatorul, un alt Hristos decât Cel născut din Maria, o altă speranță decât Învierea"* (Tertulian, *Contra ereticilor*, XXIII, 11).

Bibliografie

- Jürgen Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, London: SCM Press, 1996.

XXIII. Împărăția lui Dumnezeu-Basileia. Recapitularea (anakephaleosis) *tuturor* (ta panta) *în Hristos*

1. *„Lumea ce va să vină"* începe cu **întoarcerea** - *parousia, adventus* (Mt. 24, 3; I Cor. 15, 23; II Pt. 3, 4), adică venirea lui Hristos în plină slavă pe norii cerului (Mt. 24, 30), ca să completeze istoria mântuirii cu *„ultimele evenimente"*, din *„zilele din urmă"* - **eschatos** (F.A. 2, 17). Cu manifestarea ei plină de mărire, la sfârșitul acestei lumi, se deschide o perspectivă infinită a Împărăției lui Dumnezeu sau *„ziua Domnului"*, care, după Barnaba (Epistola 15, 9), este *„ziua a opta"*, ziua veșniciei, începutul unei lumi înnoite, care urmează zilei a șaptea, simbolul acelui *„mileniuum"* în care Iisus va împărăți cu drepții. De altfel, **Ziua Domnului** indică și *„Ziua Judecății"* (Mt. 12, 36), momentul final al tensiunii dintre Hristos și puterile răului (I Tes. 5, 2; Evr. 10, 25; Apoc.1, 10): *„Noaptea e pe sfârșite; ziua este aproape"* (Rom. 13, 12). De ce întârzie Hristos să vină și să împlinească făgăduința mesianică? El așteaptă încă pocăința oamenilor (II Pt. 3, 9).

2. În Tradiția ortodoxă nu s-a insistat prea mult asupra evenimentelor *„Zilei Domnului"*, când Dumnezeu îi va aduna pe cei vii și pe cei morți, prin Iisus Hristos și cu El (I Tes. 4, 13, 18). Accentul a fost pus pe proslăvirea Fiului, Care va intra *„în slava mare"* pe care a avut-o din veșnicie, împreună cu Tatăl (In. 17, 5). *„A Lui este slava, acum și în ziua veacului"* (II Pt. 3, 18). Hristos eshatologic este Iisus chenotic, Care S-a întrupat, a luat chip de rob (Filip. 2, 7), Care nu are alt semn decât semnul lui Iona (Iona 2, 1-3; Mt. 12, 40). Același Fiu al Omului, Care a petrecut trei zile în inima pământului, este înălțat la dreapta Tatălui: *„Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu"* (F.A. 7, 56). Hristos Cel înviat, Cel întâi născut din morți, Domnul împăraților pământului, Pantocratorul, Cel Care are cheile morții și ale iadului este asemenea cu Fiul Omului (cf. Apoc. 1, 5, 8, 13, 18).

Hristos S-a înălțat cu trupul și va veni cu el: *„Dacă cineva va spune că Hristos va părăsi acum trupul Său sfânt, că Dumnezeirea Sa este dezbrăcată de trupul Său și că El va veni fără ceea ce Și-a asumat, acela nu va vedea slava apariției Sale"* (Grigorie de Nazianz, *Scrisori teologice*, I, 25, trad. cit., p. 47).

3. Manifestarea plină de slavă a Fiului înseamnă și glorificarea celor ai Săi (I Tes. 5, 9-10; II Tes. 1, 12), care reprezintă moștenirea Sa - *kleronomia* (Mt. 21, 38; Mc. 12, 7; Col. 3, 24; Evr. 9, 15, Ps. 3, 8; 27, 12). Fiul i-a dobândit pe cei botezați într-un mod direct, devenind o comunitate de *„moștenitori"* (Efes.3, 6), o comuniune specifică. Această proslăvire a comuniunii sfinților are loc într-un context cosmic. Căci toată creația supusă legii păcatului și în așteptare să fie răscumpărată (Rom. 8, 20-21) va fi înviată și transfigurată. Cei blânzi vor primi ca moștenire acest pământ înnoit (Mt. 5, 5).

Cât priveşte *„ziua Domnului"*, ziua de întoarcere a Fiului Omului. Pavel insistă asupra capacităţii credinţei de a discerne semnele venirii: *„Iar despre ani şi despre vremuri, fraţilor, nu aveţi nevoie să vă scriem, căci singuri ştiţi bine că ziua Domnului vine aşa, ca un fur noaptea."* (I Tes. 5, 1-2). *„Să nu vă amăgească nimeni, cu nici un chip. Căci ziua Domnului nu va sosi până ce, mai întâi, nu va veni lepădarea de credinţă şi nu se va da pe faţă omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul - înălţându-se mai presus de tot ce se numeşte Dumnezeu sau e făcut pentru închinare, încât să se aşeze el în Biserica lui Dumnezeu şi pe sine să se dea drept dumnezeu"* (II Tes. 2, 1-4).

A. Învierea trupurilor

Parousia, adică venirea în slavă a Fiului, este însoţită de învierea morţilor, care va precede judecata finală şi transfigurarea veşnică. O înviere a tuturor - a drepţilor şi a păcătoşilor (F.A. 24, 15), aşa cum se arată în viziunea lui Iezechiel (37, 1-6). Toţi cei din morminte (In. 5, 28) se vor bucura de Învierea lui Hristos, Care a învins puterile morţii (I Cor. 2, 8). *„Învierea trupurilor"* (**Crezul apostolic**), adică refacerea unităţii trupului şi a sufletului pentru a primi, astfel, răsplata definitivă şi intrarea vieţii corporale în slava cerească, este universală. Nimeni nu este exclus de la această înviere, indiferent de meritele lui, după cum a arătat Sfântul Ioan Hrisostom. Prin aceasta, nimeni nu e în afara Împărăţiei, numai că se poate vorbi de *„mic"* şi de *„mare"* în Împărăţia cerurilor (Mt. 5, 19).

Ca articol de credinţă, **învierea morţilor** a fost introdusă în Simbolul ortodox de la Constantinopol (381), sub forma unei făgăduinţe şi aşteptări: *„Aştept învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să vină."* Pentru Apostoli, argumentul învierii morţilor se bazează pe realitatea hristologică: *„Voia Celui Ce M-a trimis aceasta este: să nu pierd nimic din tot ce Mi-a dat, să-i înviez în ziua de apoi"* (In. 6, 39). *„Pentru că, de credem că Iisus a murit şi a înviat, tot aşa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiţi întru Iisus, îi va aduce împreună cu El. Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi, cei vii, care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu vom lua înainte celor adormiţi, pentru că Însuşi Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului şi întru trâmbiţa lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer, şi cei morţi întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, şi aşa, pururea vom fi cu Domnul"* (I Tes. 4, 14-17, I Cor. 15, 12-14, 20). De aceea, pentru a dezminţi ideea că Învierea lui Hristos ar fi un mit sau o superstiţie, Apostolii recurg la proba *„Martorilor învierii"* (Mt. 28, 9-17; In. 20, 19-25; F.A. 1, 22; 2, 32). Teologia postapostolică foloseşte ca argument minunile săvârşite de Iisus, pe care le consideră o anticipare a Învierii. Învierea trupului este deci anticipată în minunile Sale, mai ales, în cele asupra morţilor. El anunţă Învierea Sa (Mc. 10, 34), având ca ilustrare semnul lui Iona (Mt. 12, 39-40). Învierea lui Adam este anticipată în învierea lui Lazăr. Învierea trupurilor stă **numai** în puterea lui Dumnezeu: *„Căci e cu neputinţă ca murind, cineva să învie fără ajutorul Celui Ce S-a înviat pe Sine din morţi"* (Simeon Noul Teolog, *Capete teologice*, 74, „Filocalia", vol. 6, p. 39).

4. Care este realitatea trupului înviat, ţinând seama de dualitatea naturii umane: trup-suflet? După Origen, trupul va trece în neliinţă, sufletele şi fiinţele spirituale revenind la starea lor dinainte de intrarea în trup. Biserica mărturiseşte însă credinţa în învierea şi în veşnicia trupurilor, transfiguratate prin harul îndumnezeitor (I Tes. 4, 14-17). În învăţătura despre învierea morţilor, creştinismul răsăritean a vrut să pună în valoare ideea că moartea nu este o pierdere sau o desfiinţare a persoanei şi a personalităţii omului, ci o trecere spre o unică existenţă cu Dumnezeu spre veşnicie. Trupul se va strica pentru a învia nestricăcios. În acest sens, condiţia naturală a trupului se păstrează, dar corupţia în sens de disoluţie a dispărut. De asemenea, sufletul există ca substanţă diferită şi este nemuritor, dar el participă la slava lui Dumnezeu împreună cu trupul. Mai bine zis, trupul este înglobat de sufletul spiritualizat, iar acesta este covârşit de energiile divine necreate. Este vorba de o *„făptură nouă"* (II Cor. 5, 17), de un *„trup duhovnicesc"* înviat: *„Aşa este şi învierea morţilor: se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere, se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc"* (I Cor. 15, 42-44). Toţi vor învia cu umanitatea lor proprie dată de Crea-

tor, nu ca spirite dezîncarnate sau reîncarnate. Aceasta înseamnă că Adam dacă n-ar fi păcătuit, n-ar fi fost supus morții trupești.

5. Una din cele mai populare credințe în evlavia ortodoxă, învierea morților, arată că **trupul** uman, creația materială și fizică, are un rol esențial în istoria mântuirii. De aceea, creștinii cugetă nu numai la nemurirea sufletului, la puterile cerești nemuritoare, ci și la eternizarea umanului pe care-l au acum, a acestei lumi sensibile, nu a alteia, desigur, înviată, plină de slavă divină. Există speranța de răscumpărare pentru trup și pentru suflet, care nu stă pe o idee vagă despre nemurire. Credința în învierea trupurilor este inseparabilă de credința în Învierea lui Hristos, a umanității Sale deplin glorificate: *„Acest Iisus Care S-a înălțat la cer din mijlocul vostru va veni în același fel cum L-ați văzut mergând la cer"* (F.A. 1, 11). În experiența sa, Iov anticipase aceasta: *„Dar eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă"* (19, 25).

6. Teologia răsăriteană a insistat asupra învierii trupurilor și pentru a păstra unitatea ființei umane în dualitatea trup-suflet, aceasta contra ideii de eternitate și de necesitate a materiei, în starea ei de creatură (Ps. 104, 29). Astfel, teologia vorbește despre moartea fizică, corporală, care nu înseamnă dispariția persoanei, ci dezagregarea și împrăștierea materiei părții ei corporale, căci și trupul, sfințit prin Botez și hrănit cu pâinea vieții, este consacrat lui Dumnezeu, aparține lui Hristos (I Cor. 6, 16-20). El este sământa care trebuie să moară pentru ca ființa umană să îmbrace o stare nouă, de transfigurare. De aceea, Biserica Ortodoxă, considerând trupul ca parte integrantă a persoanei, nu practică incinerarea (incinerarea a fost introdusă de cei care negau învierea trupurilor. Dar arderea trupurilor nu împiedică învierea lor). În actul învierii, sufletul și trupul sunt reunite pentru eternitate într-o umanitate eshatologică, pătrunsă de energia duhului nestricăcios, umanitate fără caracter carnal și sexual (Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, IV, XXVII), *„căci carnea și sângele nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu"* (I Cor. 15, 50).

7. Care va fi strălucirea de pe urmă a zidirii?

„Dar chiar când va fi reînnoită, zidirea nu va fi iarăși cum a fost adusă de Dumnezeu la existență, la început; să nu fie! Căci se seamănă trup sufletesc (I Cor. 15, 44), *cum s-a spus, și nu se ridică un trup cum era cel al primului om creat înainte de neascultare, adică material și sensibil și schimbăcios, având lipsă de hrană materială, ci se scoală trup întreg înduhovnicit și neschimbăcios, cum era al Stăpânului și Dumnezeului nostru după Înviere, adică al Celui de al doilea Adam și al Celui întâi-născut din morți, deci cu mult deosebit de acela. În același fel întreaga zidire se va face, la un semn al lui Dumnezeu, nu cum a fost creată, materială și supusă simțurilor, ci va fi prefăcută, la nașterea din nou, într-o locuință nematerială și duhovnicească mai presus de toată simțirea"* (Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, I, 5, în „Filocalia", vol. 6, p. 139).

Prin urmare, *„Învierea este refacerea firii în așa fel că întrece starea ei din paradis. Superioritatea aceasta constă în neschimbabilitatea universală a tuturor, în special, în negrăita îndumnezeire după har a sfinților"* (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 54, 22, în „Filocalia", vol. 2, p. 253). *„Fericitul Moise a arătat, prin slava Duhului care lumina prin fața lui și la care nici un om nu putea căuta, felul cum, la învierea drepților, se vor slăvi trupurile sfinților cu slava de care se învrednicesc sufletele credincioase ale sfinților încă de acum, întru omul dinlăuntru. „Căci, noi, zice, cu fața descoperită, adică întru omul dinlăuntru, oglindim slava Domnului, prefăcându-ne spre același chip, din slavă în slavă"* (II Cor. 3, 18)... *Slava cu care se îmbogățesc sufletele sfinților, cum s-a zis, încă de aici, aceea va acoperi și va îmbrăca trupurile goale la înviere și le va face să fie răpite la cer. Și atunci se vor odihni cu trupul și cu sufletul neîncetat în Împărăția lui Dumnezeu"* (Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 62-3, „Filocalia", vol. 5, p. 330-331). *„După cum Trupul Domnului, atunci când S-a suit pe munte, a fost slăvit și S-a transformat în strălucire divină și într-o lumină nemărginită, la fel vor fi slăvite trupurile sfinților și vor străluci. Și, după cum slava cea dinlăuntru a lui Hristos I-a acoperit Trupul și (acesta) a strălucit, la fel, și în cazul sfinților, puterea lui Hristos care este în lăuntrul lor, în ziua aceea se va revărsa în afară peste trupurile lor. Pentru că, încă de pe acum, ei participă cu mintea lor la ființa și natura Lui. Că s-a scris: «Cel Care sfințește și cei care se sfințesc dintr-Unul sunt (toți)»* (Evr. 2, 11). *Și: «Slava pe care Mi-ai dat-o, Eu le-am dat-o*

lor» (In. 17, 22). *Şi, după cum dintr-un singur foc se aprind multe făclii (iar acestea sunt la fel), în mod firesc, trupurile sfinţilor, fiind mădulare ale lui Hristos, devin de aceeaşi (natură) ca şi a lui Hristos"* (Macarie Egipteanul, *Omilia XV*, 38).

B. Judecata ultimă

8. *„Care iarăşi va să vină să judece viii şi morţii". „Tot aşa şi Hristos, după ce a fost adus o dată Jertfă ca să ridice păcatele multora, a doua oară fără de păcat Se va arăta celor care cu stăruinţă Îl aşteaptă spre mântuire"* (Evr. 9, 28). Iisus Hristos, Domnul înviat din mormânt şi înălţat la cer, va veni din nou (F.A. 1, 11; I Tes. 4, 16-17), la sfârşitul timpului, în ziua judecăţii, *„ziua Domnului"*. Cum El i-a răscumpărat pe toţi, toţi aparţin lui Hristos. Ei sunt sub domnia (**basileia**) lui Hristos, nu sub altă autoritate (I Cor. 15, 27). **Basileia** este baza libertăţii copiilor lui Dumnezeu, faţă de orice putere pământească.

Judecata (**krisis**) este confruntarea istoriei şi a omului cu dreptatea lui Dumnezeu, la sfârşitul veacurilor, când întreaga lume va fi adusă sub autoritatea supremă a lui Dumnezeu (cf. Evr. 4, 13). Judecata este actul final al lui Iisus Hristos, adică *„sfârşitul"*, când Domnul va preda Împărăţia lui Dumnezeu şi Tatălui, când va desfiinţa orice domnie şi orice stăpânire şi orice putere. Căci El trebuie să împărătească până ce-i va pune pe toţi vrăjmaşii Săi sub picioarele Sale. Vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea. Căci toate le-a supus sub picioarele Lui. *„Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci şi Fiul însuşi Se va supune Celui Ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toţi"* (I Cor. 15, 24-28).

9. Două Duminici de la începutul postului Paştelui (Duminica înfricoşatei judecăţi - texte biblice: I Cor. 8, 8-9; Mt. 25, 31-46; şi cea a căderii lui Adam şi a izgonirii din rai - texte biblice: Rom. 13, 11-14; 4; Mt. 6, 14-21), ne aduc aminte că există o judecată, ultimă, răscumpărătoare, în care Dreptul Judecător (II Tim. 5, 6-8), duce la capăt dreptatea Sa (II Pt. 3, 8-9; II Cor. 3, 7-11), deosebind stea de stea (I Cor. 15, 41), adică, dând sfinţilor şi drepţilor răsplata pe care o aşteaptă, iar celor păcătoşi, pedeapsa pe care o merită. Nu există scăpare de la această judecată. Ea este despărţirea ultimă nu numai între om şi Dumnezeu, dar şi între oameni: *„Va despărţi pe unii de alţii, precum desparte păstorul oile de capre. Şi va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga"*. (Mt. 25, 32-33). Evanghelistul Mt. (25, 31-46), care descrie pe larg ziua judecăţii ultime, arată că Iisus vorbeşte aici de El Însuşi, anunţând că va veni în slava Sa, va lua loc pe scaunul de slavă ca să-i judece pe toţi, fără distincţie, înconjurat de îngerii Săi, separându-i pe cei aleşi, care au făcut fapte bune, de cei respinşi. O explicaţie este subliniată: în măsura în care *„aţi făcut unuia din cei mai mici fraţi ai Mei, Mie Mi-aţi făcut"*. Hristos intră în scenă nu numai ca judecător, ci şi ca Cel căruia i s-a refuzat dragostea. Ceea ce facem pentru alţii porneşte nu numai din altruism, din compasiune naturală, ci şi din faptul că-L iubim pe Dumnezeu în aproapele nostru. Mântuirea veşnică a fiecăruia din noi depinde de ceea ce am făcut celor mai mici surori şi fraţi ai noştri, cu care se identifică Hristos. *„Iar oricine vă va da să beţi un pahar de apă în numele Meu, fiindcă sunteţi ucenici ai lui Hristos, adevărat vă spun vouă că nu-şi va pierde răsplata sa. Dar cine va sminti pe unul din aceştia mici, care cred în Mine, ar fi mai bine pentru el să i se lege o piatră de moară şi să fie aruncat în mare"* (Mc. 9, 41-42). Deci, *„una din două*, zice Ignatie al Antiohiei, *sau să ne temem de mânia care va să vină* (Mt. 3, 7) *sau să iubim harul de acum!"* (*Către Efeseni*, XI, 1). *„Veacul de acum şi veacul viitor sunt doi adversari*, zice Clement Romanul; *nu putem fi deci prieteni cu cele două veacuri"* (*Către Corinteni*, II, VI, 3, 5).

10. Judecata aparţine Fiului Omului (In. 5, 22; 27-30), Care-i asociază pe prietenii Săi: *„Voi, care Mi-aţi urmat Mie, veţi şedea şi voi pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece seminţii ale lui Israel"* (Mt. 19, 28). Această afirmaţie va fi preluată de autorul Apocalipsei, care pune accentul pe mulţimea ce se prezintă înaintea tronului lui Dumnezeu, aducând laudă, adorare şi mulţumire *„Celui Ce şade pe tron"* (cf. Apoc. 4, 9-10; 7, 9-17).

Condiţiile judecăţii sunt drepte şi eficiente, după cum cei botezaţi şi consacraţi au fost fideli Lui şi prietenilor Lui sau nu au fost (Mt. 25, 31-46), după măsura credinţei, a nădejdii şi a iubirii. Există, totuşi, o mângâiere: El judecă, nu Tatăl (In. 5, 22), El Care ştie totul despre condiţia omului (*„purtând trup şi vieţuind în lume"*), din propria experienţă, El Care S-a confruntat cu însi-

nuările şi cu vanitățile diavolului. El Însuşi a recunoscut cursul istoriei şi caracterul amestecat al vieţii pământeşti, în care separarea dintre grâu şi neghină nu este posibilă. Totuşi, El Se arată inflexibil cu *„sluga vicleană"* şi *„netrebnică"* (Mt. 25, 26-30), deoarece El este drept (cf. Mt. 13, 40; 5, 29-30; Lc. 13, 24). El nu-i poate trece cu vederea, mai ales, pe cei care au fost inumani şi nedrepţi faţă de cei săraci şi blânzi, fiindcă El Însuşi S-a identificat cu aceştia. *„Mie Mi-aţi făcut"* (Mt. 25, 40). Cei care au trişat cu dreptatea nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu (I Cor. 6, 9-10). Cel care s-a compromis cu păcatul nu poate să scape de mânia lui Dumnezeu (Col. 3, 5-6). Cererea bogatului nemilostiv de a fi iertat n-a fost auzită şi împlinită (Lc. 16, 24-31). Tocmai de aceea, la judecată vor fi prezenţi cei care s-au bucurat, în această viaţă, de faptele bune ale altora, pentru a le aduce *„mulţumirea"* lor. Acest act de mulţumire - *euharistie* - face parte din *„răsplata"* ce s-a pregătit celor drepţi.

11. Judecata nu este ziua răzbunării, ci ziua răsplătirii, când fiecare va da seamă de lucrul ce i s-a încredinţat (cf. Mc. 13, 34). Este un act de dreptate, de aceea fiecare va fi judecat după conştiinţa şi după legea sa (In. 6, 45). Pentru unii, judecata va fi un act de binecuvântare şi de mulţumire; pentru alţii, va fi un act de separare şi de izolare: *„Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă?...Legaţi-l de picioare şi aruncaţi-l în întunericul cel din afară. Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor"* (Mt. 22, 12-13).

Mântuitorul vorbeşte de *„multe locaşuri ale Tatălui"* (In. 14, 2): *„N-a înţeles prin multele locaşuri deosebiri de locuri, ci trepte de daruri. Căci, precum fiecare se bucură de soarele văzut, după curăţia puterii văzătoare şi primitoare, şi precum un sfeşnic ce luminează într-o casă răspândeşte raze diferite, fără ca lumina lui să se împartă între multe sfeşnice, aşa şi în veacul viitor toţi drepţii se sălăşluiesc într-o singură patrie, fără să se împartă, dar fiecare e luminat de unicul Soare înţelegător şi înţeles pe măsura lui, ca de un singur văzduh şi loc şi scaun şi vedere şi chip... Fiecare se veseleşte în lăuntrul său după harul dat lui, după măsura lui, dar una este vederea cea dinlăuntru a tuturor, şi alta le este bucuria. Şi, în afară de cele două mari cete nu este vreo alta de mijloc. Înţeleg prin una pe cea de sus, iar prin cealaltă pe cea de jos; iar la mijlocul lor, mulţimea felurită a răsplătirilor.*

Iar dacă acesta este adevărul, precum este şi de fapt, ce e mai nebuneşte şi mai prosteşte decât a spune ceea ce spun unii: «îmi ajunge să scap de gheenă; nu mai am grijă că nu intru în Împărăţie». Căci a scăpa de gheenă e una cu a intra în Împărăţie. Precum, a cădea din aceasta înseamnă a intra în gheenă. Fără îndoială, nu ne-a învăţat Scriptura trei locuri. Dar ce? «Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, va aşeza oile la dreapta Sa şi caprele la stânga Sa» (Mt. 25, 31). *N-a spus trei cete, ci două: una de-a dreapta şi alta de-a stânga. Şi a despărţit hotarele sălaşurilor diferite ale lor, zicând că unii, adică păcătoşii, vor merge la osândă veşnică, iar drepţii vor străluci ca soarele în viaţa veşnică* (Mt. 25, 46) *şi iarăşi: «Vor veni de la răsărituri şi de la apusuri şi se vor odihni în sânurile lui Avraam întru Împărăţia cerurilor fiii împărăţiei; iar ceilalţi vor fi scoşi în întunericul cel mai din afară, unde va fi plânsul şi scrâşnirea dinţilor»* (Mt. 8, 11), *ceea ce e mai înfricoşător decât orice foc"*. (Isaac Sirul, *Cuvântul LVI*, „Filocalia", vol. 10, pp. 284-285).

La judecata ultimă, starea fiecăruia are un caracter proporţional, potrivit cu **măsura** în care s-a deschis faţă de alţii: *„În măsura în care aţi făcut... În măsura în care nu aţi făcut"*. Este vorba de proporţia iniţiativei, a libertăţii, a răspunderii personale, fără de care nici harul lui Dumnezeu nu lucrează. *„Cum mă voi înfăţişa înaintea Domnului!"* (Mih. 6, 6). Cine are curajul să intre la judecată prevalându-se de meritele sale? Şi, totuşi, creştinii aşteaptă judecata, cu încredere absolută în iertarea lui Dumnezeu. Căci taina judecăţii viitoare este taina lui Dumnezeu *„îmblânzit de însăşi milostivirea Sa"*, a unui Dumnezeu *„Care nu ţine minte răul"* şi Care nu *„îngăduie ca făptura să fie înghiţită de pieire"*. Este un Dumnezeu milostiv tuturor (Rom. 11, 32), Care *„pe cel din urmă miluieşte şi pe cel dintâi mângâie; acestuia plăteşte şi aceluia dăruieşte"*. În cele din urmă, va birui iertarea lui Dumnezeu: *„Nimic nu egalează şi nu întrece mila lui Dumnezeu. De aceea cel care deznădăjduieşte este propriul său duşman de moarte"* (Ioan Sinaitul, *Scara*, V, 23). Cei *„de-a stânga"*, ruşinaţi, aşteaptă un ultim gest al milei lui Dumnezeu; cei *„de-a dreapta"*, drepţii, în mijlocul cosmosului transparent căci *„lumea veşnică"* este nu numai pentru umanitate, ci şi pentru creaţie.

sunt invitați, în haină de nuntă, la ospățul Împărăției cerești.

„Cei care au câștigat dragostea desăvârșită față de Dumnezeu și și-au înălțat aripile sufletului prin virtuți se răpesc în nori și la judecată nu vin. Iar cei care n-au câștigat cu totul desăvârșirea, ci au păcate și fapte bune laolaltă, vin la locul judecății și acolo, dacă se îngreuie cumpăna celor bune, se vor izbăvi de munci" (Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 100, „Filocalia", vol. 1, pp. 389-390).

12. Crezul de la Niceea se încheia cu această declarație finală: *„Împărăția lui Dumnezeu nu va avea sfârșit"* (Lc. 1, 32-33). Iisus Hristos vine ca un Mesia unic, Care aduce pe pământ Împărăția lui Dumnezeu (Mt. 3, 2; 4, 17). A vorbit despre Împărăție tot timpul, în Predica de pe Munte și, mai ales, în parabole (Mt. cap.5-7), unde o compară cu sămânța de muștar, cu aluatul, perla, banul pierdut, comoara, nunta, banchetul, casa Tatălui, via. Semnele Împărăției sunt cele de la Cina cea ultimă, cu Apostolii: *„Ca să mâncați și să beți la masa Mea în Împărăția Mea și să ședeți pe tronuri judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel"* (Lc. 22, 30).

„Împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta", răspunde Iisus lui Pilat (In. 18, 36). În Împărăția Sa, Dumnezeu va fi totul în toți. Până atunci, în istorie, creștinii au o experiență și o simțire a Împărăției în *„comuniunea sfinților"*. Darurile și tainele Împărăției viitoare sunt date, cu anticipație, în Biserică. Desigur, viața veșnică, eternitatea creatului nu trebuie să fie confundată cu eternitatea lui Dumnezeu, Care este Creatorul, plenitudinea ființei care există în sine și care există fără de altul. Veșnicia creatului nu înseamnă o simplă prelungire a existenței într-un destin nedeterminat, ci ajungerea acestuia la *„scopul"* originii sale. *„Chipul lumii acesteia trece"* (I Cor. 7, 31). *„Toate ca o haină se vor învechi. Și ca un veșmânt le vei strânge și ca o haină vor fi schimbate"* (Evr. 1, 11-12). Scopul înseamnă *„oprirea mișcării"*, fixarea ei eternă prin depășirea timpului cronologic, istoric.

13. Spre deosebire de Origen, care susține că stabilitatea mișcării e dată odată cu aducerea în existență a lucrurilor, Părinții răsăriteni spun că mișcarea temporală nu are sensul unui cerc, ca mișcare ciclică, fizică și biologică, ci pe acela de stabilitate în eternitate, a devenirii voite de Dumnezeu. Pentru sfinți, ca și pentru îngeri, veșnicia înseamnă *„permanență în sfințenie"* (Sfântul Vasile, *Despre Duhul Sfânt*, XVI, 38, trad.cit., p. 379). Mișcarea e limitată de substanța și de caracterul lumii create, de timp și spațiu; de aceea ceva nu poate fi în același timp veșnic și în devenire, și nici nu pot exista două realități infinite și fără început. Cu toate acestea, trebuie să fie afirmate împreună devenirea și veșnicia, aceasta fiind voită de Dumnezeu, dată fiind eternitatea rațiunii cosmosului în Dumnezeu, care este recapitulat în Hristos, prin Care și pentru Care toate au fost create.

14. O altă perspectivă în care s-a dezvoltat această învățătură este aceea a *sabatismului*, unul din subiectele preferate ale spiritualității isihaste. Este vorba de odihna sfinților, despre care vorbește Apocalipsa: *„Da, zice Duhul, ei se vor odihni de ostenelile lor, căci faptele lor îi urmează"* (Apoc. 14, 13). În veacul acesta nu avem nici sâmbăta adevărată, nici ziua a opta, în sens de oprire deplină din mișcarea patimilor și a virtuților. În cursul vieții pământești, se pot primi, anticipat, tainele desăvârșirii, iar ziua a opta (Duminica) se dă prin ieșirea din mormânt. Dincolo de lucrarea și de osteneala acestei vieți (comparată cu vinerea - *paraskevi - pregătire*), are loc oprirea în stabilitate a celor ce se mișcă, adică o *„neîncetată mișcare"*. Aceasta este veșnica existență în care se *„sabatizează"*, se odihnesc sufletele sfinților, primind încetarea a toată mișcarea, prin arătarea și împărtășirea Celui pe Care l-au căutat. Sfinții se ostenesc în Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Se odihnește în sfinții Săi. În felul acesta, *„sabatul"* eshatologic înseamnă odihna de lucrarea naturală pentru a face loc lucrării dumnezeiești, adică o înaintare infinită în contemplarea slavei lui Dumnezeu: *„Odihna de sâmbătă a lui Dumnezeu (sabatismul lui Dumnezeu) este revenirea deplină a tuturor celor făcute la El, când lucrarea Lui atotdumnezeiască, ce se săvârșește în chip negrăit, se va odihni de lucrarea naturală din ele. Căci Dumnezeu Se va odihni de lucrarea naturală din fiecare făptură, prin care se mișcă în chip natural fiecare, atunci când fiecare, primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la granița lucrării sale naturale îndreptate spre Dumnezeu"* (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice (gnostice)*, suta I, 47, în „Filocalia" rom., vol. 2, p. 128).

15. În așteptarea *„lumii care vine"*, creștinul se întreabă: *„Ce vom da în schimb Domnului pentru toate câte ne-a dat nouă?" „Căci n-a mântuit ca prin Moise un popor din Egipt și din robia lui Faraon, despărțind marea, ci, mai mult, a izbăvit întreaga omenire de stricăciunea morții și de sub robia crudului tiran, a păcatului. Nu duce cu forța spre virtute, nici nu acoperă cu pământ, nici nu arde cu foc și nici nu poruncește să fie loviți cu pietre cei păcătoși, ci convinge, prin blândețe și îndelungă răbdare, ca oamenii să aleagă virtutea, să lupte prin necazuri pentru ca să se bucure și de roadele ei. Altădată, cei care păcătuiau erau pedepsiți, dar stăruiau în păcat și păcatul le era socotit de Dumnezeu; acum, însă, oamenii aleg pentru credință și pentru virtute asupriri, torturări și moarte.*

Slavă Ție, Hristoase, Cuvinte al lui Dumnezeu, Înțelepciune, Putere și Dumnezeule atotputernic! Ce-Ți vom da noi, neputincioșii, în schimbul tuturor acestora? Căci toate sunt ale Tale și nu ceri de la noi nimic altceva decât să ne mântuim; dar și pe aceasta o dai și din pricina nespusei Tale bunătăți ești chiar recunoscător celor care o primesc. Mulțumesc Ție Celui Ce ne-ai dat existența, Celui Ce ne-ai dăruit o fericită existență, Celui Ce ne-ai adus, prin negrăita Ta bunăvoință, iarăși la această stare pe noi, cei căzuți din ea!" (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 4).

C. Rugăciunile Bisericii pentru cei morți

16. Rugăciunile pentru cei morți și sacrificiile aduse pentru curățirea păcatelor sunt cunoscute și practicate în Vechiul Testament (II Mac. 12, 42-46). Iov aduce arderi de tot pentru păcatele fiilor săi (Iov 1, 5). În Biserică, pomenirea liturgică a celor morți, milosteniile în numele lor: liturghii, pomeni, parastase au în vedere o *„fericită speranță"*:

a) Dumnezeu nu predestinează și nu trimite pe nimeni în iad. Nu vrea ca cineva să piară, ci ca toți să ajungă la pocăință (I Pt. 3, 9). Există însă păcate împotriva Duhului Sfânt care nu se iartă nici pe pământ, nici în ceruri (Mt. 12, 31). Fără iubire nu există viață veșnică: *„Cine nu-l iubește pe fratele său rămâne în moarte"* (I In. 3, 14, 15).

b) Timpul de mântuire, *„timpul favorabil"* de pregătire (*paraskevi*), este viața aceasta, aici și acum (II Cor. 6, 2). Nimeni nu se mântuiește în iad, pentru că *„nu morții Te vor lăuda pe Tine, nici toți cei care se pogoară în iad, ci noi, cei vii"* (**Slujba înmormântării**). După judecata particulară, o adevărată reconvertire, ca decizie personală și colaborare voluntară, nu mai este posibilă. În iad nu este pocăință: *„Ceea ce este moartea pentru oameni, aceea este căderea pentru îngeri; căci, după cădere nu mai există pentru ei o convertire. Nici pentru oameni, după moarte"* (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 4).

c) Pomenirea liturgică a morților și milosteniile în numele lor sunt pătrunse de o speranță fermă și favorabilă. Biserica celor vii se roagă pentru toți cei care au adormit în *„nădejdea învierii și a vieții de veci"*, cu încredințarea că există o schimbare posibilă, nu în sensul de tămăduire și curățire a firii. Așadar, Biserica nu îi consideră pentru totdeauna condamnați, chiar pe cei foarte păcătoși (Ps. 117, 18), dar ea nu face speculații în ce privește modul în care se face această schimbare. Ea se roagă pentru ca cel care în credință a adormit să fie socotit drept, prin credință și prin har!

d) Biserica se roagă cu speranță și cu îndrăzneală (I Tes. 4, 13-17; In. 5, 24-30), mai ales, pentru cei care nu au reușit să termine pocăința începută. Așteptarea celor care au murit în credință are un caracter activ, în sensul că sufletele lor nu pot să nu fie receptive la rugăciunile și la milosteniile săvârșite de cei vii în numele lor. Această rugăciune nu este bazată pe meritele celor vii și nici nu are intenția de a recompensa credința lor. În rugăciunile ei, Biserica îi încredințează pe cei ai Săi iubirii fără de margini a lui Dumnezeu și se roagă.

e) Tradiția răsăriteană insistă asupra coborârii la iad a lui Hristos cu sufletul Său îndumnezeit, a cărei pomenire se face în Sâmbăta Patimilor: *„Împărățit-a iadul peste neamul omenesc, dar n-a rămas în veci; că Tu, Puternice, fiind pus în groapă, cu palma cea începătoare de viață ai rupt încuietorile morții și ai propovăduit celor care dormeau acolo din veac izbăvirea cea nemincinoasă, făcându-Te, Mântuitorule, cel dintâi sculat din morți". „Odinioară, dintru neființă (neant) m-ai zidit și cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit. Dar din cauza călcării poruncii Tale m-ai întors în pământ, din care am fost luat. Ridicându-mă acum la asemănarea Ta, ca să-mi recapăt frumusețea cea dintâi"*. (Slujba înmormântării, în *Molitfelnic*, ed. 1984, p. 201).

17. În slujba vecerniei din Duminica Pogorârii Duhului Sfânt, Biserica se roagă pentru *„cei ținuți în iad"*, invocând pogorârea la iad a Mântuitorului: *„Cel Ce Te-ai pogorât la iad și ai sfărâmat încuietorile cele veșnice, și celor care ședeau în întuneric le-ai arătat ieșire; iar pe șarpele cel din adânc, începătorul răutății, l-ai vânat cu înțeleapta Ta meșteșugire dumnezeiască și l-ai legat cu lanțurile întunericului în iad și l-ai închis cu puterea Ta cea nemăsurată"*. Herma vorbește de predicarea Apostolilor la cei din iad: *„Acestea (cele patruzeci de pietre) sunt Apostolii și învățătorii, cei care au predicat numele Fiului lui Dumnezeu; aceștia, adormind în puterea și în credința Fiului lui Dumnezeu, le-au predicat și celor de mai înainte adormiți și le-au dat lor pecetea predicii"* (Pilda IX, 16).

Așadar, între înviere și a doua venire, porțile iadului, ca și ale raiului, sunt în mâinile lui Dumnezeu. De aceea, nimeni nu e condamnat pentru veșnicie înainte de judecata ultimă.

18. Etapele succesive ale petrecerii sufletului după judecata particulară au fost exprimate prin **vămile dincolo de mormânt**. Cele 22 de trepte de examinare a sufletului de la ieșirea din viața corporală, la primirea sentinței, corespund cu diverse forme ale păcatului. Tema aceasta, reprezentată iconografic în frescele de la Voroneț, a fost dezvoltată, în special, de teologii ruși (ca Antonie Amfiteatrov - *Teologia dogmatică*, Atena, 1858; și Macarie Bulgakov - *Teologia dogmatică ortodoxă*, t. 2, Paris, 1860). Colecțiile de canoane (Manuel Malaxa, 1651) dau amănunte despre petrecerea sufletului după moarte (trei zile rămâne încă pe pământ), de drumul spre cer pentru a vedea locul sfinților (care durează nouă zile), de rolul îngerilor care arată raiul și iadul, până la a patruzecea zi, când sufletul primește sentința. Zilele în care se fac slujbele de parastas coincid cu aceste momente principale.

Într-adevăr, unele elemente din care este compusă această credință sunt menținute de Tradiție. De pildă, rolul îngerilor în judecata sufletelor (Chiril al Alexandriei, Efrem Sirul, Ioan Postitorul), ideea de balanță pe care se cântăresc faptele bune și rele (Ioan Damaschin). Cu toate acestea, capitolul despre vămile văzduhului nu are un caracter dogmatic obligatoriu. El redă, în mod simbolic, credința profundă că sufletul care se află în afară de timp, însoțit de îngerul său, recapitulează și valorifică în mod conștient și just viața sa. Conștiința astfel luminată examinează orice păcat, cunoscut și necunoscut, pentru care sufletul își asumă întreaga răspundere - iertarea sau condamnarea. Acest proces de judecată începe aici (In. 5, 24; 9, 39; 12, 31), iar după moartea trupului, sufletul devine deplin conștient de viața sa.

De asemenea, unii teologi ruși atribuie un caracter sacramental ritului care însoțește „adormirea", înmormântarea (C. Andronikof, *Des mystères sacramentels*, Cerf, Paris 1998).

19. Rugăciunea de iertare.

(*Panahida*, ediția 1992, pp. 38-39)

„Doamne, Dumnezeul nostru, Care în înțelepciunea Ta negrăită ai făcut pe om din țărână și l-ai împodobit cu înfățișare și frumusețe, ca o făptură cinstită și cerească, spre a slăvi strălucirea și Împărăția Ta și l-ai întocmit după chipul și asemănarea Ta. Dar pentru că el a călcat porunca Ta și nepăzind chipul Tău de care era învrednicit; pentru ca răutatea să nu rămână veșnică, Tu, Dumnezeul nostru și Părintele nostru, ai poruncit din mila Ta față de oameni împreunării acesteia să se risipească, iar acestei legături negrăite să se desfacă, pentru ca, astfel, sufletul să meargă până la învierea tuturor acolo unde și-a luat ființă, iar trupul să se desfacă în cele din care a fost alcătuit.

Pentru aceasta, Ție, Părintelui fără de început și Fiului Tău Unul-Născut și Duhului Sfânt Cel de-o-ființă și făcător de viață, ne rugăm: ***Să nu îngădui ca făptura Ta să fie înghițită de pieire, ci îngăduie ca trupul, după separarea de suflet, să se întoarcă în cele din care a fost creat, iar sufletul să se așeze în ceata drepților.***

Așa, Doamne Dumnezeul nostru, mila Ta cea nemăsurată și iubirea Ta neasemănată, să biruiască. Iar dacă robul (roaba) Tău acesta a căzut sub blestemul tatălui sau al maicii sale sau sub blestemul său; dacă a amărât pe preot și a primit de la el legătură nedezlegată; sau a căzut în grea afurisanie de la arhiereu și din nepăsare și neglijență n-a dobândit iertare: ***Iartă-i acestuia toate păcatele și greșelile lui (ei), prin mine slujitorul Tău, păcătos și nevrednic. Desface trupul lui (ei) în cele din care a fost făcut și rânduiește sufletul lui (ei) în corturile drepților.***

Așa, Doamne Dumnezeule, Tu ai dat ucenicilor și Apostolilor Tăi puterea să dea iertarea păcatelor, zicându-le lor: «Oricâte veți lega și veți dezlega, să fie legate și dezlegate». Iar prin

aceştia ne-ai dăruit şi nouă, deşi nevrednici, această putere. De aceea: ***Te rugăm, dezleagă pe adormitul robul (roaba) Tău N... de tot păcatul sufletesc şi trupesc şi să fie iertat(ă) în veacul de acum şi în cel ce va să vină****, prin rugăciunile Preacuratei şi pururea Fecioarei Maicii Tale şi ale tuturor sfinţilor Tăi. Amin."*

D. Diferenţe confesionale cu privire la eshatologie

20. Dat fiind că se referă la „viaţa de dincolo", **eshatologia** este un capitol teologic care se pretează la multe utopii şi confuzii apocaliptice. De-a lungul istoriei s-au făcut diferite calcule referitoare la a doua venire a lui Hristos (după Irineu şi Hipolit, istoria lumii va dura 6000 de ani şi se va încheia cu al şaptelea mileniu, sub Împărăţia lui Hristos - cf. Ps. 89, 4; Evr. 4, 4). Nu se poate spune că Biserica a încurajat vreodată speculaţiile apocaliptice. Ea a condamnat, în general, calculele cronologice, prezicerile şi ameninţările milenariste, puse în circulaţie de sectele apocaliptice, şi nu a permis să fie confundată speranţa eshatologică cu teorismul apocaliptic şi cu mesianismul temporal, istoric.

Milenarismul (sau hiliasmul)

Este o credinţă după care Hristos va reveni, în slavă, **pe pământ**, şi va domni cu sfinţii Săi timp de **o mie de ani** (*mileniu*, de unde şi numele de *milenarism*), satana fiind legat în acest timp. Unele secte fundamentaliste, interpretând în sens istoric, cronologic, noţiunea de *„împărăţia de mii de ani"* au imaginat *„mileniul"* - o împărăţie de o mie de ani a sfinţilor şi a drepţilor, perioadă care va precede învierea morţilor şi judecata ultimă (cf. Apoc. 20, 1-6).

Printre grupurile care propun această interpretare a *„mileniului"* se află şi **Adventiştii de ziua şaptea**. De origine baptistă, această denominaţiune a fost întemeiată în secolul XIX, în Statele Unite ale Americii, de către William Miller, care a fixat şi a anunţat întoarcerea lui Hristos pe pământ în anul 1843. Adventiştii cred, deci, în venirea apropiată a lui Hristos. Ei respectă ca zi de repaus a creştinilor sâmbăta, nu Duminica. **Martorii lui Iehova** sau Studenţii în Biblie constituie o altă grupare milenaristă, organizată de Gh.Russel († 1916). Aceştia s-au separat de Adventişti în 1874 (prin jurnalul *Turnul de Veghe*) şi apoi de judecătorul Rutherford (1942). Pentru Martorii lui Iehova, împărăţia de o mie de ani a început în 1914. În aşteptarea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ, religiile, guvernele, statele sunt opera lui satana.

Biserica nu a dat nici un credit acestor calcule milenariste şi apocaliptice, deoarece acestea sunt dezminţite de învăţătura biblică despre venirea a doua a lui Hristos. Pentru exegeza ortodoxă, împărăţia de mii de ani este o exprimare simbolică obişnuită în scrierile biblice. Faţă de viziunile milenariste şi apocaliptice se pot face unele precizări:

a) Există o diferenţă radicală între **eshatologie** - ansamblu de evenimente, parte integrantă din iconomia mântuirii - şi miturile apocaliptice, care sunt utopii milenaristice şi mesianisme istorice. Aceasta nu înseamnă că Biserica nu propovăduieşte **apocalipsa**, adică, Revelaţia sau manifestarea plină de slavă a lui Dumnezeu, şi că nu aşteaptă făgăduinţa *„Ierusalimului ceresc"*, adică, *„un cer nou şi un pământ nou"* (Apoc. 21, 1).

b) Când Iisus Hristos vorbeşte de **viaţă**, El Se referă, adesea, la viaţa veşnică (cf. In. 3, 36; 5, 24; 6, 40, 54). Aceasta nu înseamnă că *„viaţa după moarte"* se află undeva, dincolo de realităţile pământeşti şi de timpul istoric. Viaţa veşnică începe aici şi acum, pătrunde bucuriile şi suferinţele, luptele şi speranţele acestei vieţi (Filip. 3, 20). Această viaţă cerească nu este însă închisă în limitele istoriei şi ale timpului, ci a rupt frontierele acestora şi a surpat zidul morţii.

c) Sectele apocaliptice - cu pretinsele lor preziceri despre un sfârşit al lumii în anul 2000, un sfârşit în dezordine, precedat de catastrofe cosmice - creează confuzii grave, nu numai de ordin etic, ci şi social. În chip special, ele întreţin un pesimism etic şi o indiferenţă iresponsabilă faţă de catastrofa nucleară, care trebuie să fie combătute cu toată tăria.

Biserica a respins, de asemenea, alte două idei provenite din tradiţia apocaliptică iudaică, anume: credinţa că va fi un sfârşit al raiului şi al iadului; mesianismul istoric, teocratic, potrivit căruia Împărăţia lui Dumnezeu s-ar realiza în această lume, în sens politic.

De-a lungul istoriei sale, Biserica Ortodoxă a fost nevoită să separe învățătura sa despre *„viitoarea reașezare"*, de interpretări eretice, de influențe necreștine și de moravuri sociale, care contraziceau profund *Crezul* ortodox. Deși nu a avut o circulație intensă în Răsărit, ideea de predestinație a fost respinsă prin însăși doctrina biblică despre *„iconomia divină"*, doctrină care a marcat profund teologia ortodoxă. Iar iconomia are două brațe: pe de o parte, voința lui Dumnezeu ca toți să se mântuiască (I Tim. 2, 4), iar pe de altă parte, răspunsul personal al credinciosului (Apoc. 3, 20; F.A. 16, 14). Mântuirea este harul lui Dumnezeu, pentru că nimeni nu este liber de păcat (Ps. 50, 5). Primirea acestui har reclamă însă libertatea fiecăruia, un mod de existență în comuniune totală și liberă. Credinciosul are libertatea de a rupe prin păcat această sinergie. În fața acestui refuz, Dumnezeu nu silește: *„Iar de cel care se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, și Eu mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri"* (Mt. 10, 33). Dumnezeu face însă totul pentru ca cel creștin să rămână în această comuniune, susținând și antrenând libertatea prin *„celălalt Mângâietor"* (In. 14, 16). Mai mult, El face sărbătoare cerească din întoarcerea fiecăruia: *„Căci bucurie mare se face în cer pentru un păcătos care se pocăiește"* (Lc. 15, 10).

Apocatastaza

„Biserica are trei restaurări (apocatastaze). Una e a fiecăruia în parte, pe temeiul virtuții; prin aceasta, se restaurează fiecare ins care a împlinit în sine rațiunea virtuții. A doua e aceea a firii întregi la înviere; e restaurarea în nestricăciune și în nemurire. Iar a treia, de care vorbește mai mult în tratatele sale Grigorie al Nyssei, este restaurarea puterilor sufletești, căzute prin păcat, în starea în care au fost create. Căci, precum toate își vor primi prin învierea trupului, la vremea sperată, nestricăciunea, așa trebuie să lepede și puterile pervertite ale sufletului, în cursul prelungirii veacurilor, amintirile păcatului sălășluite în el și, străbătând (sufletul) toate veacurile și neaflând odihnă, să vină la Dumnezeu, Cel Care nu are sfârșit. Și astfel, prin recunoașterea bunurilor, nu prin împărtășirea de ele, să recâștige (sufletul) puterile sale și să fie restaurat și să se arate că Făcătorul nu e cauza răului" (Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și răspunsuri*, 13, „Filocalia", vol. 2, p. 214).

În epoca modernă, s-a vorbit destul despre eternitatea iadului. Se voia, astfel, o revenire la credința în **apocatastază**, susținută de Origen, Evagrie, Didim, Grigorie de Nyssa. Apocatastaza este o speculație origenistă despre sfârșitul istoriei, potrivit căreia creaturile raționale, atât oamenii ale căror suflete, preexistente trupurilor, au fost condamnate, după păcat, să trăiască în trup, cât și îngerii și demonii, care au fost create la început ca inteligențe pure, apoi osândite să ia forma actuală, vor fi, în cele din urmă, restabilite în forma lor originară, în perspectiva unei mântuiri universale. Această restabilire în forma primordială, de inteligențe pure, se face în etape succesive, după purificarea demonilor și a celor condamnați prin focul iadului, grație harului lui Hristos, Care nu ar îngădui pieirea veșnică a creației Sale și nici pedepsele eterne. Astfel că pedeapsa iadului trebuie să aibă un sfârșit, cred unii. Oamenii, îngerii și demonii vor redeveni ceea ce au fost, adică, inteligențe pure.

Consecințele acestei doctrine sunt radicale: lipsa oricărui proces de sfințire, dispariția judecății de apoi și chiar mântuirea diavolului (Origen, *De principiis*, III, 6, 5). Deși i-a atras pe unii teologi din perioada patristică (Grigorie de Nyssa și Didim cel Orb) prin optimismul ei cosmic, *apocatastaza* - concepția origenistă despre restaurarea universală la sfârșitul timpului, printr-o întoarcere necesară la starea cea dintâi, inclusiv, iertarea gratuită a tuturor și convertirea diavolului - a fost condamnată la al V-lea Sinod ecumenic (Constantinopol, 553). Această condamnare are în vedere radicalismul etic al Evangheliilor, care au fost date anume pentru a schimba viața creștinilor aici și acum. Viața în Hristos, transformarea prin întâlnirea cu Hristos, are loc aici; de aceea fiecare trebuie să coboare în piață, așteptându-l pe stăpân să-l tocmească, să lucreze în via sa. Toți sunt angajați, dar vor fi răsplătiți după dreptatea lui Dumnezeu. De aceea, *„mulți sunt chemați, dar puțini aleși"* (Mt. 20, 16). Apocatastaza, ca universalitate a mântuirii nediferențiate, contrastează cu această orientare etică a Evangheliilor: *„Ce semeni aici culegi acolo"*. Modul de viață de aici marchează persoana și destinul ei veșnic: *„După roadele lor îi veți cunoaște. Au doară culeg oamenii struguri din spini și smochine din mărăcini? Așa că orice*

pom bun face roade bune, iar pomul rău face roade rele. Nu poate pom bun să facă roade rele, nici pom rău să facă roade bune. Iar orice pom care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc. De aceea, după roadele lor îi veți cunoaște" (Mt. 7, 16-20).

Evangheliile, care judecă aspru inactivitatea omului și lipsa de răspuns la chemarea lui Dumnezeu, nu întrezăresc sfârșitul osândei iadului, ci, dimpotrivă: *„Și vor merge aceștia la osândă veșnică"* (Mt. 25, 46), adică *„în gheena, în focul cel nestins, unde viermele nu moare și focul nu se stinge"* (Mc. 9, 44).

Astfel, Biserica mărturisește înnoirea lumii la a doua venire, dar afirmă, în același timp, judecata ultimă, adică separarea celor buni, de cei răi, de unde, inegalitatea răsplății, după virtuțile fiecăruia (Mt. 25, 32-33, 46). Aceasta nu înseamnă că Biserica nu se roagă neîncetat și cu ardoare pentru mântuirea tuturor. A admite eternitatea pedepselor iadului nu înseamnă a nega iertarea și dragostea veșnică a lui Dumnezeu. Căci *„greșeala lui Adam a fost ucigătoare de om, nu ucigătoare de Dumnezeu"* (**Denia** din Sâmbăta Patimilor). Mai mult, *„E nebunie să socotească cineva că păcătoșii se lipsesc de gheenă, din dragoste pentru Dumnezeu. Dragostea este odrasla cunoștinței adevărului, care, după mărturisirea de obște, s-a dat tuturor. Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoși îi chinuiește, cum se întâmplă și aici unui prieten, din partea prietenului, iar pe cei care au păzit cele cuvenite îi veselește. Și aceasta este, după judecata mea, părere de rău sau chinul din gheenă. Dragostea îmbată însă sufletele fiilor de sus, cu desfătarea ei"* (Isaac Sirul, *op. cit.*, cap. 84, trad. cit., p. 423).

Purgatoriul

Noțiunea de *purgatoriu* apare în teologia scolastică în secolul XII, în actele papei Inochentie al IV-lea, în 1254. Ca articol de credință este menționat la Conciliile din Lyon (1274) și Florența (1439) și formulat la Conciliul din Trident (1553). Purgatoriul este înțeles ca o stare de curățire sau purificare prin suferință, pentru cei care, în momentul morții, sunt mântuiți și în stare de har, dar nu au plătit încă datoria totală de pedeapsă pentru păcate, nefiind deci pregătiți suficient pentru vederea lui Dumnezeu. Purgatoriul este imaginat ca un al treilea loc, alături de iad și de rai, un loc purificator de trecere printr-un foc material, fizic, creat, un infern temporar și provizoriu, a cărui suferință are valoare de ispășire. Purgatoriului sunt destinați cei care au săvârșit păcate veniale (nu de moarte) și le-au mărturisit, dar pentru care nu au *„satisfăcut"*, în timpul vieții, penitența corespunzătoare. Ideea este că păcatul, chiar mărturisit, implică o condamnare temporară și că actele de penitență în această viață nu sunt suficiente. Pedepsele de ispășire nesatisfăcute aici vor fi reluate în purgatoriu prin trecerea printr-un foc purificator. Chinurile din purgatoriu au, deci, o valoare expiatorie.

În Evul Mediu, credința în purgatoriu, care este prezentată în categorii legalistice, s-a dezvoltat paralel cu ideea că Biserica are putere asupra sufletelor care se află în purgatoriu. Ea numără greșelile și *„meritele"* fiecărui membru al său, putând să facă o distribuire a meritelor în favoarea celor care au nevoie. Pentru cei vii, ea poate ușura sau scurta pedepsele purgatoriului printr-un sistem de indulgențe de care dispune autoritatea sacerdotală. Biserica poate face o mijlocire specială pe lângă Dumnezeu, în vederea iertării pedepselor temporare, datorate pentru păcatele deja șterse prin iertarea divină. Teologia catolică de azi înțelege articolul de credință despre „indulgențe" ca parte din doctrina despre *„comuniunea sfinților"*. De amintit că, în primele secole, s-a practicat iertarea totală sau parțială a penitenței publice, care putea să fie impusă pentru anumite greșeli grave.

Cele două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică, sunt în deplin acord asupra existenței unei judecăți particulare, care introduce sufletele într-o stare de așteptare și devenire. Această stare, de bucurie sau de suferință, nu este nici perfectă, nici definitivă. Sufletele după moarte nu au fericire completă înaintea judecății generale și a învierii morților. Nici drepții sau sfinții nu se bucură de o desăvârșire. Dar judecata particulară, personală, nu hotărăște o penitență și nu este nicidecum contrară rugăciunii de mijlocire pentru cei răposați, de unde, caracterul legitim al Liturghiei pentru morți, practică folosită de ambele Biserici.

Tradiția ortodoxă nu a acceptat însă credința în purgatoriu, din cauza nefondării ei teologice și sacramentale, căci această teorie ar anula judecata particulară și ar minimaliza efectul Tainei Mărturisirii păcatelor. Tradiția acceptă ideea de vin-

decare și de purificare după moarte, dar a refuzat să atribuie suferințelor din cealaltă viață o valoare de ispășire. Ideea de purgatoriu nu are, apoi, un temei biblic explicit (textul invocat - I Cor. 3, 13-15 - nu justifică o asemenea doctrină). În plus, ideea de dreptate, de merit și de indulgențe, pe care se sprijină această credință, ține mai mult de un sistem penitențial juridic, în contradicție totală cu ideea de dreptate biblică.

Este adevărat că Mărturisirile de credință din secolul XVII (Petru Movilă - 1642; și Dositei al Ierusalimului - 1672) vorbesc despre un timp și o stare intermediară, care se trăiește între judecata particulară, de după moartea fiecăruia, și judecata ultimă, colectivă, de după învierea de obște. Ele nu împărtășesc însă ideea unui foc material de purificare a sufletelor, în vederea ispășirii pedepselor temporare nesatisfăcute în viață. Așadar, starea de odihnă și de suferință a sufletelor după judecata particulară, deși imperfectă, este reală. Sufletele din iad nu pot repara greșeli sau plăti datorii. Se poate vorbi numai de o stare de receptivitate a sufletelor după moarte, în urma rugăciunilor Bisericii și a iubirii manifestate a semenilor.

Credința în purgatoriu vine în contradicție și cu învățătura ortodoxă despre Taina mărturisirii păcatelor și despre caracterul rugăciunii liturgice pentru morți. Chiar după dezlegarea sacramentală în Taina mărturisirii, spune teologia catolică, penitentul trebuie să sufere o pedeapsă temporară, aici sau dincolo de moarte. Această teologie face o diferență între **vină** - care se iartă aici gratuit, prin pocăință și prin dezlegare, și **pedeapsă** temporară, care se plătește după moarte. Păcatul iertat este șters, dar pedeapsa corespunzătoare rămâne. Or, teologia ortodoxă nu a admis o pedeapsă temporară, cu caracter de ispășire, după dezlegarea sacramentală a păcatelor mărturisite. Căci Taina în sine constituie *„acest ceas curățitor"* în care *„toate rănile tale, pe care, ca un viețuitor în lume, le-ai dobândit în diferite întâmplări, fără fățărnicie le vei vedea ca să iei adevărată tămăduire de la Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Doctorul și Mântuitorul sufletelor și al trupurilor noastre"* (**Slujba Mărturisirii**). Taina are un efect tămăduitor: *„la seama, dar, de vreme ce ai venit la doctor, să nu te întorci nevindecat"*. O datorie care ar trebui plătită după moarte, prin suferință expiatorie în focul purificator, ar arăta insuficiența Tainei Spovedaniei. Epitimiile sau penitențele prescrise de duhovnic după dezlegare au numai o funcție de întărire a penitentului. În plus, teza indulgențelor acordate celor vii se întemeiază pe speculații arbitrare, ca tezaurul de *„merite supraabundente"* ale sfinților, ceea ce teologia ortodoxă, de orientare organică, nu poate admite, nici ideea de merit sau de satisfacție.

Împărăția lui Dumnezeu, ca și Învierea, nu este răsplata meritelor noastre în sens legalist, așa cum se vede din învierea lui Lazăr, ci comuniunea prin credință cu Cel Care este Învierea și Viața.

Recapitulare

• *„Hristos este Stăpân prin ființă și Stăpân prin opera de mântuire, deoarece, neexistând noi, ne-a creat, iar murind din pricina păcatului, ne-a răscumpărat prin sângele Lui. ... cu Dumnezeu, Ziditorul și Răscumpărătorul nostru"* (Marcu Ascetul, „Filocalia", vol. 1, p. 21).

• Judecata lui Hristos ca Domn ține de misiunea Sa mesianică, pe care a împlinit-o și în viața Sa pământească. De fapt, confruntarea dintre puterea lui Dumnezeu și puterea răului a început încă de aici (cazul celui posedat de duhul rău - Lc. 8, 26-29). Dar, în condiția actuală a istoriei, grâul nu poate fi separat de neghină. Într-o zi, păstorul va despărți oile de capre. Judecata ultimă, când fiecare va da seama de lucrul ce i-a fost atribuit (Mc. 13, 34), este un act de dreptate, căci Hristos Se plasează în locul celor care au fost primiți sau respinși. În măsura în care ați făcut. În măsura în care nu ați făcut (Mt. 25, 31-46). A-l iubi pe aproapele nu e o simplă compasiune naturală umană, altruism, ci o descoperire a lui Dumnezeu în aproapele. În mila Sa, Dumnezeu pregătește pentru toți, căci toți vor învia, un cer și un pământ nou. Timpul istoric nu e o curgere spre neființă și cataclism apocaliptic, ci o **trecere**, **paștele**, spre cetatea sfântă, Noul Ierusalim (Apoc. 21). Această eshatologie afirmativă, optimistă stă pe credința că Dumnezeu, în iconomia Sa, intervine în istoria oamenilor, pe care o antrenează spre un scop - *telos*, prin semne vizibile ale iubirii divine. Totuși, înainte de sfârșit, viața și moartea se prezintă ca două porți, cea mare și cea mică, de trecere (*pascha*) pentru pelerini.

• Biserica romano-catolică învață doctrina despre **purgatoriu**, deși aceasta nu se găsește, ex-

plicit, în Biblie. Odată cu moartea, prin judecata particulară, sufletul nemuritor primeşte imediat o retribuţie eternă, fie fericirea cerească, fie condamnarea în iad. Cei care mor în har, dar curăţiţi imperfect, deşi asiguraţi de fericirea eternă, suferă totuşi de o purificare finală numită purgatoriu, ca, astfel, să obţină sfinţenia necesară să intre în rai, care constă în vederea fericită a lui Dumnezeu. Biserica romano-catolică recomandă indulgenţele în favoarea celor care au de ispăşit greşeli în purgatoriu. Desigur, purificarea celor aleşi se deosebeşte de orânduirea celor condamnaţi la iad. (Despre un foc purificator, Vezi: I Cor. 3, 15; I Pt. 1, 7). În Tradiţia Bisericii ortodoxe nu se află teza despre o *„purificare"* după moarte a unor păcate rămase fără *„satisfacţie"*.

• „Indulgenţa" este iertarea pedepsei temporare datorate păcatelor a căror pedeapsă eternă a fost ştearsă prin pocăinţă. Căci păcatul presupune şi o pedeapsă temporară, care poate fi ştearsă după moarte. Biserica deţine un tezaur de merite, din supraabundenţa de satisfacţii şi de merite ale lui Hristos şi ale sfinţilor, pe care-l poate transfera sub anumite condiţii celor care, vii sau morţi, n-au satisfăcut pedepsele temporare ale păcatelor. Tradiţia ortodoxă cunoaşte numai practica cinstirii martirilor şi sfinţilor şi a Liturghiei de mulţumire pentru slava lor. În temeiul comuniunii ce există între membrii Bisericii, comuniune care se exprimă cel mai bine în Taina Euharistiei, martirii şi sfinţii se roagă pentru ceilalţi membri ai Bisericii văzute. Dar *„comuniunea sfinţilor"* nu constă în acest transfer de merite pe baza unor indulgenţe.

• Pentru ortodocşi, iadul este respingerea omului de a se lăsa iubit de Dumnezeu, de aceea el este responsabil după moarte. Ea nu face deosebire între iadul veşnic şi un purgatoriu *„temporar"*. Biserica se roagă pentru toţi creştinii. Pentru protestanţi, iadul, **sheol**, este o realitate biblică, pe care Iisus o evocă numai în parabolele Sale, care sunt naraţiuni simbolice. Dumnezeu este Cel Care asigură mântuirea oamenilor orice ar face aceştia. Dumnezeu este judecător. Cei care cred în existenţa iadului presupun că Dumnezeu îi predestinează pe unii la condamnare, iar pe alţii, la fericire eternă. Pentru protestanţi, ideea de purgatoriu este un nonsens.

Bibliografie

- Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cartea a IV-a, pp. 147-206;
- D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol.3, cap. *Eshatologia universală*, pp. 351-459;
- Nicolae Dură, ***Hiliasmul, doctrină eretică***, „Ortodoxia" XXXVI, (1984), nr. 1, pp. 72-94;
- Emmanuel Lanne, ***L'enseignement de l'Église catholique sur le purgatoire***, Irénikon, LXV, (1991), nr. 2, pp. 205-229.

TEOLOGIA ECUMENICĂ

XXIV. Teologia ecumenică. Noțiuni introductive

1. Teologia ecumenică, denumită în trecut **Teologia simbolică,** este definită în Manualul de Teologie Dogmatică și Simbolică (Editura Institutului Biblic, București 1958, vol. I) astfel: *„Expunerea comparată a învățăturii de credință a celor trei mari confesiuni creștine (ortodoxă, romano-catolică și protestantă)"* sau *„știința confesiunilor"*, elaborată pe temeiul principalelor **Mărturisiri** (Cărți simbolice) și Simboluri de credință oficiale ale acestor confesiuni (de la care și-a luat numele). Inseparabilă de Teologia dogmatică, ea pune accentul pe expunerea comparativă a învățăturii Bisericii Ortodoxe și a celorlalte două mari confesiuni creștine și și-a luat numele de la „Cărțile simbolice", adică Mărturisirile de credință, în care e formulată învățătura creștină și sunt accentuate caracteristicile confesiunilor respective (pp. 6 și 12).

2. Această *„expunere comparativă"* n-a fost lipsită de derapări și de ambiguități. De pildă, uneori, confesiunile au fost prezentate și examinate mai mult prin opoziție, una contra celeilalte sau celorlalte, subliniind mai cu seamă diferențele opuse, Ortodoxia fiind plasată ca o entitate dogmatică intermediară, între Catolicism și Protestantism. Din cauza aceasta, în contextul conversațiilor ecumenice, s-a ajuns la o „ignoranță ecleziologică reciprocă" (nu numai în sens de reprezentare mutuală incompletă, ci și de lipsă de angajament moral reciproc).

Care este locul și sensul **Teologiei ecumenice** azi, când tot mai multe facultăți de teologie au introdus ecumenismul ca disciplină teologică? Cum se poate formula rolul acesteia (ca orientare, program și reforme) în relația internă dintre Dogmatică, Misiologie, Ecumenism? Ce rol critic are Teologia ecumenică, în raport cu rezultatele dialogurilor teologice, bilaterale și ecumenice, în care sunt angajate Bisericile Ortodoxe?

Teologia ecumenică nu are hotarele ei precise în calitate de disciplină teologică. Terenul academic de studiu al acesteia este încă provizoriu.

3. Iată câteva principii de lucru:

a) Punctul de reper pentru Teologia ecumenică este însăși Teologia dogmatică predată la Facultatea de Teologie. Această dogmatică creștină este păstrată de Tradiția ortodoxă, dar ea nu este din cauza aceasta o teologie confesională sau simbolică, adică redusă la litera unor **Mărturisiri de credință.** Dogmatica face teologie creștină **per se**, pentru toți. Facultatea de teologie nu este un institut de studii superioare în „Ortodoxie", de aceea absolvenții ei sunt teologi **per se**, nu specialiști doar în teologia ortodoxă.

b) Teologia ecumenică va prezenta celelalte confesiuni, Biserici sau tradiții teologice particulare, în integritatea lor, astfel încât să fie înțeles *„confesionalismul"* lor nu în mod simplist, ci în toată complexitatea acestuia (folosind diverse expresii: cărți simbolice, catehisme, cult, literatură de specialitate, texte confesionale etc.). Scopul este de a pătrunde adânc în tradiția proprie acelei confesiuni, pentru a degaja acele **vestigia Ecclesiae**, adică doctrina și misiunea ei specifică în ansamblul Bisericii universale și de a reține ceva din etosul ei, din felul ei de a se raporta la o identitate istorică, particulară și universală, în același timp.

c) Percepția actuală a celorlalte Biserici și confesiuni creștine este influențată astăzi de rezultatele dialogurilor confesionale, fie bilaterale, fie ecumenice. De aceea, se va da o mare importanță documentelor și convergențelor realizate în acest dialog de exemplu, documentul **Botez, Euharistie și Preoție**, elaborat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

d) Teologia ecumenică urmărește de aproape ce se face în cadrul Mișcării ecumenice mondiale, dar și în contextul ecumenismului local, cu intenția de a motiva teologic mărturia creștină comună, dar, mai ales, recunoașterea reciprocă a Botezului și a practicii comuniunii euharistice.

e) Educația teologică și formația ecumenică a studenților și a viitorilor preoți sunt inseparabile. Această dublă competență: teologică și ecumenică este absolut necesară azi, când preoții sunt con-

fruntaţi cu tot felul de mişcări, grupuri şi misiuni, care, în loc să-i unească pe creştini, îi dezbină.

4. Prin urmare, Tratatul de teologie ecumenică are mai multe obiective:

Descriptiv: a prezenta, pe scurt, trăsăturile Bisericii **UNA SANCTA** ca realitate eclezială (doctrinară, sacramentală, instituţională) tangibilă în Biserica Ortodoxă. Biserica Ortodoxă nu este monolitică, dar ea a evitat, în evoluţia şi în organizarea ei istorică, rupturi şi incoerenţe interne: erezii, schisme, secte, astfel că a păstrat viziunea universală a comunităţii de la Cincizecime, din Ierusalim, deşi s-a răspândit în spaţiul ecumenic.

Metodologic: a face comparaţii structurale între confesiunile creştine, având ca punct de referinţă unificator convergenţele teologice şi practice (numite şi acorduri sau declaraţii de credinţă), rezultate din dialogul bilateral sau ecumenic. În această examinare, tradiţiile pot apărea unite şi dezbinate, dispersate şi convergente, în acelaşi timp. Unele tensiuni ar putea să fie reconvertite şi integrate într-o comuniune viabilă şi coerentă.

Ermineutic: a discerne, în configuraţia confesiunilor, ceea ce reprezintă identitate confesională legitimă de ceea ce e confesionalism inflexibil. În ce măsură principiile şi doctrinele teologice, expuse în textele confesionale, constituie „raţiuni comune" în vederea recunoaşterii reciproce, a reconcilierii şi unităţii văzute ? Care sunt insuficienţele ecumenice în poziţiile confesionale, ce trebuie să fie recuperate sau interpelate ?

Ecumenic: a vedea cum evoluează Mişcarea ecumenică în raport cu istoria contemporană a Bisericilor, a religiilor, a societăţii umane în general. În ce constă **metanoia** Bisericilor la sfârşit de mileniu? Reconciliere spirituală? Schimbare structurală? Sau apologia adevărului creştinismului? Care sunt calităţile creştinismului actual şi locul lui în lupta pentru reconcilierea lumii, pentru rezolvarea conflictelor etnice, care s-au ivit după terminarea războiului rece în Europa? Istoria Bisericilor, unite sau separate, nu e un simplu fenomen confesional, ci un fenomen de societate, cultural, social, politic.

5. În legătură cu *„expunerea comparată"* a confesiunilor, care este subiectul Teologiei ecumenice, două serii de întrebări pot fi formulate: **Pe de o parte:** cum se prezintă în teologia ecumenică de azi, fie în cadrul disciplinelor de specialitate de la facultăţile şi institutele teologice, fie în cadrul manualelor şi studiilor publicate, istoria şi doctrina confesiunilor creştine? Ce criterii există pentru a le clasifica şi ce vocabular se foloseşte pentru a descrie doctrina şi spiritualitatea lor, fie în raport cu Ortodoxia, fie în contextul ecumenic de azi? Ce loc revine Reformei protestante din secolul XVI şi Mişcării ecumenice din epoca modernă, în istoria Bisericii universale?

Pe de altă parte: ce elemente noi teologice pentru evaluarea confesiunilor creştine au fost puse în evidenţă de dialogurile bilaterale şi ecumenice, de încercările şi negocierile de unire, de experienţa structurilor ecumenice locale şi regionale? Ce loc au textele de acord sau convergenţele ecumenice, în studiile de simbolică, în cateheză şi în publicaţiile bisericeşti? Ce imagine oferă catolicismul după ridicarea *„anatemei"* dintre Roma şi Constantinopol, după Conciliul Vatican II? Ce profil are protestantismul în lumina Mişcării ecumenice şi a dialogurilor bilaterale cu Ortodoxia? Ce semnificaţie *„ecleziologică"* nouă are această *„comuniune de Biserici"* care este Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în care Ortodoxia este nu doar reprezentată, ci participă? În ce măsură faptul că Biserica romano-catolică stă în afara acestei *„comuniuni"* limitează posibilităţile ortodocşilor de a înţelege catolicismul într-o perspectivă mai largă? Ce şanse există să se scrie o istorie a confesiunilor, dintr-o perspectivă ecumenică?

Este de la sine înţeles că nu se poate răspunde aici tuturor acestor întrebări. Vom încerca să notăm câteva **metode şi criterii ecumenice** pe care teologia simbolică le-a recunoscut şi mai recent chiar le practică. Unele exemple vor fi luate din teologia română. Înainte de aceasta, să facem o precizare pentru a evita orice confuzie.

Anumite Biserici, inclusiv ortodoxe, au publicat recent aşa-zise *„Ecumenical Guidelines"*, un fel de călăuze explicite privind conduita ecumenică a credincioşilor lor, mai ales, în domeniul ospitalităţii şi al comuniunii euharistice. Acestea, deşi exprimă convingeri teologice, nu se adresează formal şcolilor de teologie şi celor care predau simbolica şi ecumenismul, sub diferite forme.

Pe plan panortodox, nu există până acum documente oficiale care să orienteze teologia sistematică şi cea ecumenică în mod formal. Pe agenda viitorului sinod ortodox există tema *„Raportul Ortodoxiei cu celelalte Biserici creştine şi cu Miş-*

carea ecumenică". Cu intenția de a facilita studierea acestei teme de către sinod, Centrul ortodox de la Chambésy a organizat un seminar pe teme teologice, între 27 aprilie - 20 mai 1985. Documentele acestui seminar au fost trimise, ca material de reflecție, celei de a treia Conferințe panortodoxe pregătitoare, care a tratat și subiectul *„Ortodoxia și mișcarea ecumenică"*.

Cât privește teologia romano-catolică, ea dispune în *Decretul despre ecumenism* de un document cu caracter dogmatic. Astfel, după Conciliul Vatican II, catolicismul folosește schema cercurilor concentrice pentru a plasa confesiunile necatolice în raport cu centrul, care este Biserica romană. Există Biserici surori, apoi Biserici și comunități ecleziale, care stau în jurul acestui centru, mai aproape sau mai departe. De asemenea, conciliul a pus în circulație un concept teologic de mare valoare ecumenică, anume *ierarhia adevărurilor*, afirmând prin aceasta că nu toate doctrinele Bisericii romano-catolice au aceeași autoritate dogmatică obligatorie, fără nici o ordine, în vederea refacerii unității văzute a creștinilor.

Bibliografie

- N. Chițescu, Isidor Todoran, N. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*. Editura Institutului Biblic, București, 1958, vol. I, cap. „Călăuzele Teologiei Dogmatice și Simbolice", pp. 202-309);

- I. Bria, *Destinul Ortodoxiei*, EIB, București, 1989, cap. „Teologia simbolică în perspectivă ecumenică", pp. 29-53;

- Klauspeter Blaser, *La théologie du XXe siècle. Histoire-Defis-Enjeux*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 1995;

- Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Editions du Cerf, 1994. Bibliografie, pp. 603-666;

- *Bilan de la théologie du XXe siècle* (Robert Vander Gucht - H. Vorgrimler, editori), Casterman, Tournai-Paris, 1970, 2 vol., în același volum: Lili Sertorius, *„La théologie orthodoxe"*, pp. 562-600.

XXV. Configurația confesională a creștinismului. Doctrine și tradiții confesionale I

(Vezi: *Dicționar de teologie ortodoxă*, București 1994, pp. 80-88 și 418-419)

A. Catolicismul roman

Catolicismul roman (creștinismul din partea occidentală a Imperiului roman), ca sistem doctrinar în care se exprimă teologia latină și tradiția Bisericii romane, s-a cristalizat în forma sa clasică în perioada Contra-Reformei, folosind metoda scolastică tomistă. Catolicismul se deosebește atât de tradiția teologică a Bisericilor Răsăritene de care s-a separat în 1054, cât și de Protestantism, doctrina Bisericilor ieșite din Reformă (sec. XVI), prin câteva elemente principale: metoda tomistă, care a aplicat credinței logica lui Aristotel și a impus teologiei concepte filozofice particulare („transsubstanțiere"); sinteza tridentină, care introduce în dogmă problematica medievală (teoria satisfacției aplicată dogmei Răscumpărării); caracterul magisterial al dogmelor, manifestat, mai ales, în Conciliul Vatican I (sub Pius al IV-lea, dec. 1869 - iul. 1870), după care dogma este o decizie a unei autorități infailibile, personale, respectiv, a pontifului roman, chiar fără consensul Bisericii. Nu se poate face aici o istorie a teologiei catolice. Vom aminti câteva date, nume și evenimente, care au determinat organizarea *catolicismului* ca sistem dogmatic propriu, în diverse perioade: patristică, medievală

sau scolastică, Contra-Reforma, reacția împotriva „modernismului", consolidarea ultramodernismului, anti-ecumenismul, „aggiornamento"-ul, după Conciliul Vatican II.

În primele secole, Orientul și Occidentul sunt în deplină comuniune. Către anul 96, papa Clement, episcop de Roma, scrie Bisericii din Corint, în legătură cu situația de acolo. În 154, episcopul Policarp de Smyrna cere episcopului de Roma să fixeze data Paștelui după o regulă comună. În 313, împăratul Constantin dă edictul din Milan, iar în 324 întemeiază Constantinopolul, al cărui scaun patriarhal obține la Sinodul din Calcedon, în 451 (canonul 28), al doilea rang în ierarhia patriarhatelor, după Roma, înaintea Alexandriei și Antiohiei, care erau mai vechi.

În afară de Părinții clasici ai Bisericii latine: *Ambrozie de Milan* (339-397), *Ieronim de Stridon* (350-420), cel care a fixat textul latin al Bibliei in „Vulgata" și a scris o monografie despre „Oameni iluștri"; *Augustin de Tagaste, episcop de Hippo* (354-430), care a scris „Confesiunile" (între 397-401), „Despre Treime", „Cetatea lui Dumnezeu", „Despre doctrina creștină" etc., și *Grigorie cel Mare* († 604) care a lăsat „Moralia in Iob" și „Regula pastoralis", patristică apuseană, care se încheie cu *Isidor de Sevilla* († 636), include și alți scriitori de seamă, ca de pildă: *Irineu, episcop de Lyon* († cca. 202), originar din Asia Mică, discipolul lui Policarp de Smirna, care-l cunoscuse pe Apostolul Ioan (în „Adversus haeresis" el face o listă a episcopilor Romei, pretinzând că Apostolul Petru a fost cel dintâi) - este autorul lucrării „Revelația și respingerea gnozei false", scrisă împotriva ereziilor gnostice; *Hypolit de Roma*, martir in 235, cel care a scris „Tradiția apostolică"; *Tertulian de Cartagina* (cca. 155-220), primul scriitor în latina creștină, autorul multor scrieri polemice și apologetice: „Apologeticum", „Contra ereziilor" (cca. 200), „Contra Praxeas", „Contra Marcion", „Despre suflet"; *Minucius Felix* din Numidia scrie „Octavius". *Ciprian de Cartagina* († 258), martir și episcop de prestigiu al Bisericii din Africa, autor al multor scrisori pastorale și al unui tratat despre „unitatea Bisericii"; *Lactanțiu*, care scrie „Instituțiile divine" (304-314); exegetul *Rufin de Aquileea* († 410); *Ilarie de Poitiers* (cca. 315-367), autorul unui tratat „Despre Treime"; *papa Leon I* († 461), care a contribuit la formularea dogmei hristologice la Calcedon (451). În aceeași perioadă se ține și Sinodul de la Cartagina (411), sub *papa Inochentie I*, care condamnă erezia pelagianismului. În conciliul al III-lea de la Toledo, in 589, *Filioque* este adăugat la **Crez**.

După această epocă, una din preocupările principale ale *catolicismului* a fost aceea de a formula, cu argumente istorice și teologice, teoria puterii pontificale a jurisdicției universale a episcopului de Roma. În timp ce papa Grigorie cel Mare (590-604) face din concepția despre autoritatea papală o doctrină teocratică, papa Adrian (772-795) invocă o eroare istorică după care împăratul Constantin ar fi cedat papei Silvestru o parte din statul franc, de unde, apariția statului pontifical. În catedrala de la Roma, în 800, Carol cel Mare primește coroana imperiului din mâna papei Leon al III-lea, un gest de importanță istorică, deoarece acum apare „imperiul creștin occidental", pe care papii de mai târziu il vor invoca cu insistență. Pentru a argumenta „primatul universal" al Bisericii Romei, papa Nicolae I (858-867) inventează o colecție apocrifă de decizii papale vechi (Decretalii false), redactată la jumătatea secolul IX. În această atmosferă se produce „schisma" lui Fotie I (cca. 820-895), care (în 863) nu e recunoscut de papă ca patriarh de Constantinopol. Un sinod local la Constantinopol (867), il condamnă pe papa Nicolae I, iar un alt sinod local la Roma (869-870), sub influența împăratului Vasile Macedoneanul, il condamnă pe Fotie. În perioada 879-880 are loc reconcilierea intre papa Ioan al VIII-lea și patriarhul Fotie. Între timp, în anii 860-865, Chiril și Metodie predică Evanghelia in Moravia, folosind limba slavă în Liturghie. În 863, are loc Botezul lui Bogoric, prinț bulgar, iar in 987, se botează prințul Vladimir de Kiev, nepotul principesei Olga (botezată in 955).

În această atmosferă, în 1052, patriarhul Mihail Cerularie (1043-1058) începe ofensiva împotriva Bisericilor de rit latin din Constantinopol. La 10 iulie 1054, legații papei, în frunte cu cardinalul Humbert, nefiind primiți de patriarh, depun pe altarul Sfintei Sofia, în numele papei Leon al IX-lea (mort deja de trei luni), bula de excomunicare împotriva Bisericii de Constantinopol. La rândul său, patriarhul îi excomunică pe delegații papei (excomunicarea, care are un caracter personal, va fi ridicată prin actul de conciliere de la 7 decembrie 1965). În fine, papa Grigorie al V-lea (1073-1085), fost cardinal-diacon Hildebrand, care in-

troduce sistemul conclavului de cardinali episcopi pentru alegerea papei, publică „Dictatus papae", decrete prin care impune definitiv teoria puterii pontificale, inclusiv, dreptul papei de a-i depune pe şefii statelor. Cu aceasta, unul din marile capitole ale *catolicismului*, de la sfârşitul primului mileniu, adică lupta papilor împotriva autorităţii „temporale", se încheie. În 1294-1303 papa Bonifaciu al VIII-lea prin *Unam Sanctam* impune teoria „celor două săbii", adică suborodnarea puterii temporale faţă de cea spirituală.

La începutul celui de al II-lea mileniu, *catolicismul* intră în epoca sa scolastică, în care teologia se reduce la raţionalismul credinţei şi la sistematizarea doctrinei după metodele filozofiei. În 1014, *Filioque* este introdus la Roma, iar in 1088-1099, papa Urban al II-lea instituie celibatul preoţilor. În această epocă pot fi menţionaţi: Anselm de Canterbury (1033-1109), numit „părintele scolasticii", cel care consideră teologia ca fiind „*fides quaerens intellectum*" şi formulează „*argumentul ontologic*" pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu (în „Proslogium"), autorul tratatului „*Cur Deus Homo?*". Anselm introduce ideea de „*satisfacţie*" în doctrina mântuirii; Abelard (1097-1142), autorul colecţiei de „Summae sententiorum, Sic et Non"; Petru Lombardul, profesor şi episcop la Paris († 1160), cel care publică în 1150 cele „Patru cărţi de sentinţe", una din prezentările clasice ale doctrinei catolice în Evul Mediu; Bernard de Clairvaux (1091-1153) şi Toma d'Aquino (1225-1274), dominican italian, profesor la Universitatea din Paris, întemeietorul scolasticii, canonizat ca „doctor angelicus". Discipol al lui Albert (1206-1280), comentator al lui Aristotel, Toma d'Aquino († 1274) redactează între 1266 şi 1272 „Summa teologica", cea mai impresionantă prezentare scolastică a creştinismului, folosind structura conceptuală a filozofiei lui Aristotel. Cu toate că împotriva intelectualismului tomist se vor ridica teologii din şcoala fransciscană, de inspiraţie augustiniană şi plotiniană - ca de pildă Bonaventura (1221-1274), Ioan Duns Scott (1266-1309) şi Guillaume d'Ockham (1275-1347) - metoda scolastică tomistă va fi impusă ca normativă în intreg *catolicismul* medieval şi modern.

Istoria *catolicismului* e marcată în această perioadă, de „schisma papalităţii" (1130-1139): papa Inochentie al II-lea, antipapă Anaclet; 1154-1177: antipapii sunt susţinuţi de împăratul Frederic Barbarosa al Germaniei şi de asaltul cruciadelor asupra Ierusalimului în 1099 (Imperiul franc al Ierusalimului) şi asupra Constantinopolului; în 1203-1204 se înfiinţează Imperiul latin al Răsăritului. Tot acum, au loc o serie de concilii „ecumenice" care promulgă nu numai canoane disciplinare ci şi decrete cu caracter doctrinar. Astfel, al IV-lea Conciliu de la Lateran (1215), dominat de papa Inochentie al II-lea (cel care, în 1209, iniţiază cruciada împotriva catarilor), se pronunţă pentru obligativitatea mărturisirii şi împărtăşirii anuale, pentru doctrina „transsubstanţierii" în ce priveşte Taina Euharistiei şi pentru „analogia entis" în ce priveşte asemănarea de fiinţă dintre creatură şi creator. Convocat pentru a pune capăt schismei papilor (1379-1417) - trei papi îşi disputau tiara papală: Grigorie al IX-lea la Roma, Benedict al XII-lea la Avignon şi Ioan al XXII-lea la Pisa - Conciliul de la Constanţa (1414-1417) îl condamnă la moarte, în 1415, pe reformatorul ceh Jan Hus (1369-1415) şi impune „conciliarismul", alegând un nou papă, pe Martin al V-lea (1417-1431). Teoria despre superioritatea conciliilor asupra papei a fost susţinută, mai cu seamă, de teologii galicani, Pierre d'Ailly (1350-1420) şi Jean Gerson (1363-1429). La Conciliul din Constantinopol (1414-1418), superioritatea conciliilor faţă de papă este refuzată.

Prima încercare de unire între greci şi latini, după Schisma din 1054, are loc la Conciliul din Lyon, în 1274, anul morţii lui Tomas d'Aquino. Împăratul Mihai al VIII-lea Paleologul (care recucerise Constantinopolul, în 1261) acceptă mărturisirea de credinţă propusă de papa Clement al IV-lea, in 1267. Dar în 1281-1282, papa îl excomunică pe împărat şi, astfel, schisma se menţine. O altă convenţie de unire se face la Conciliul de la Ferrara-Florenţa (1438-1445), sub presiunea împăratului bizantin Ioan Paleologul. Deşi sunt semnate mai multe uniri (cu grecii, in 1439, cu armenii, în 1439, cu iacobiţii, în 1442, cu maroniţii şi cu caldeenii, în 1445), aceste convenţii n-au avut nici o urmare. Conciliul de la Ferrara-Florenţa proclamă doctrina despre cele şapte Taine.

Este de remarcat in această epocă protejarea doctrinei de credinţă cu forţa dreptului canonic. Colecţiile de texte canonice circulă cu valoare normativă: „Decretul" lui Graţian (1140), „Liber extra" al lui Grigorie al IX-lea (1234), „Liber sextus" al lui Bonifaciu al VIII-lea (1298); „Clementi-

nele", publicate în 1317 (toate au fost compilate în „Codex iuris canonici", promulgat de papa Benedict al XV-lea, în 1917).

Reforma protestantă găsește *catolicismul medieval* în plină criză. În confruntarea sa cu protestantismul, *catolicismul* recurge la toate mijloacele pentru a menține primatul papei și autoritatea curiei romane. Wicliff și Jan Hus sunt condamnați de Conciliul de la Constanța. La 15 iunie 1520, papa Leon al X-lea emite bula „Exurge Domino", prin care condamnă doctrina lui Martin Luther (1483-1546), călugăr augustinian la Erfurt, profesor de exegeză la Universitatea din Wittenberg, care, la 31 octombrie 1517, afișează cele 95 de teze despre indulgențe, declanșând, astfel, mișcarea de protest împotriva abuzurilor *catolicismului*. În 1518, Luther e declarat „eretic". Influențat de marele umanist Didier Erasm, din Rotterdam (1466-1536), Luther, care are o întrevedere la Dieta de la Augsburg (oct. 1518) cu dominicanul Thomas de Vio Cajetan (1459-1534), celebru comentator al lui Tomas d'Aquino, ca și Philip Melancton (1497-1560), cel care a compus „Confesiunea de la Augsburg" (1530), acceptată de Luther, continuă lupta pentru reforma Bisericii Catolice. În 1540, papa Paul al III-lea instituie „Compania lui Iisus", organizația iezuiților înființată în 1491 de ofițerul spaniol Ignațiu de Loyola, căreia îi încredințează riposta catolică împotriva ereziei protestante, așa numita „contrareformă". Pentru depistarea ereticilor exista deja „Inchiziția", tribunal creat în 1236 de papa Grigorie al IX-lea, încredințat Ordinului „Fraților predicatori" (dominicani), înființat de Dominique de Guzman (1170-1221).

Dar cea mai impresionantă confruntare cu noile doctrine protestante are loc la Conciliul de la Trident, convocat în trei reprize: 1545-1549, 1551-1552 și 1562-1563, sub papii Paul al III-lea († 1549) și Iuliu al III-lea. Conciliul reia toate marile capitole ale Dogmaticii (Scriptură și Tradiție, credință și fapte, cele șapte Taine, „transsubstanțierea", Euharistia ca jertfă, Hirotonia ca Taină, superioritatea papei asupra sinoadelor etc.), cărora le dă o formulare scolastică clasică. Tezele papale sunt apărate și menținute cu strictețe. *Catolicismul* tridentin, care este un *catolicism* antiprotestant transpus în conceptele tomismului, devine normativ; de aceea, în 1564 se formează o congregație de cardinali însărcinați să vegheze la interpretarea corectă a documentelor conciliare, iar în 1566, papa Pius al V-lea publică celebrul „Catehism al Conciliului de la Trident". Unul din teologii iezuiți care s-a opus cu tărie Reformei în această vreme este Robert Bellarmin (1542-1621). În 1622, papa Grigorie al XV-lea creează congregația „De Propaganda Fide", cel mai important organism misionar, care are în obiectiv necredincioși (infideli), dar și creștini „disidenți", „schismatici" (reorganizată de papa Paul al VI-lea sub denumirea de „Congregatio pro Gentium Evangelisatione sau De Propaganda Fide", prin constituția „Regimini Ecclesiae", din 15 iulie, 1967).

Mai multe țări și capitale europene întrerup relațiile cu Biserica Romei: Henric al VIII-lea al Angliei, în 1533, Geneva care acceptă Reforma în 1536 (anul în care Calvin scrie *Instituția creștină* în limba latină). În 1559, John Knox predică Reforma în Scoția. *Catolicismul* se orientează spre Răsărit. În 1596, o parte din ierarhia ortodoxă din Polonia se unește cu Roma („Unirea de la Brest) și, astfel, ia ființă „Biserica uniată". În 1582, papa Grigorie al XIII-lea face reforma calendarului iulian.

Dacă în cursul secolului XVIII *catolicismul* este confruntat cu jansenismul (curent teologic care neagă liberul arbitru, inițiat la începutul secolul XVII de Cornelius Jansenius, episcop de Ypres), în secolul XIX, catolicismul cunoaște așa-zisa criză a modernismului, provocată de conflictul dintre credință și spiritul științific modern. Cu toate că o seamă de scriitori și teologi insistă ca Biserica să țină pasul cu ideile epocii (Lamennais, 1782-1854 și Lacordaire, 1802-1861), totuși, în 1864, papa Pius al IX-lea (1846-1878) publică enciclica „Quanta Cura", la care adaugă „Syllabus"-ul, lista ereziilor moderne condamnate. Acest papă își ia dreptul, în 1854, de a propune ca dogmă de credință învățătura despre „zămislirea imaculată" a Fecioarei Maria și provoacă, astfel, disputa despre „infaibilitatea pontificală".

Pius al IX-lea, urmărind cu ardoare intențiile sale ultramontaniste, convoacă, în 1868, prin bula „Aeterni Patris", Conciliul Vatican I (al 20-lea „ecumenic"). Inaugurat în decembrie 1869, conciliul votează în 1870 constituția „Pastor aeternus" în care impune cele două dogme catolice capitale: autoritatea universală a episcopului de Roma și infailibilitatea personală a papei, când el se pronunță „ex cathedra". Conciliul Vatican I a dus nu numai la separarea Bisericilor vechi-catolicilor de Biserica romană, dar și la fixarea unei eclezilogii de tip juridic și universalist. Această

eclezioologie ultramontanistă a fost favorizată şi de cardinalul John Henry Newman (1801-1890), anglican convertit la *catolicism* care, sub influenţa Mişcării de la Oxford, lansată în anii 1830-1833 (Pusey), scrie, în 1854, un „Eseu despre dezvoltare", în care vorbeşte de evoluţia organică a dogmelor, sub autoritatea infailibilă a papei. Aceasta, în ciuda faptului că un teolog catolic german, J.A. Moehler (1786-1838), formulase o eclezioologie foarte aproape de spiritul conciliar tradiţional.

În 1879, papa Leon al XIII-lea (1878-1903) recomandă tomismul ca metodă scolastică obligatorie pentru interpretarea doctrinei. Acelaşi papă respinge validitatea hirotoniilor anglicane, prin bula „Apostolicae Curae" (1896), publică, în 1891, „Rerum Novarum", în care se pronunţă cu precauţie, făcând apologia proprietăţii claselor sociale, iar în 1894, în enciclica „Orientalium" propune dialogul cu Bisericile Ortodoxe. Aceeaşi doctrină socială va fi propusă de Pius al XI-lea în „Quadragesimo Anno" (1931), reluată de papa Ioan Paul al II-lea în „Centesimus Annus" (1991). Pentru a condamna definitiv „modernismul", papa Pius al X-lea publică, în 1907, „Pascendi Dominici Gregis", reprimat deja de către Sfântul Oficiu în decretul „Lamentabili", din acelaşi an. Continuând să aibă aceeaşi atitudine de neîncredere, Pius al XI-lea condamnă mişcarea ecumenică, în 1928, prin enciclica „Mortalium Animos", în care se expune teoria „întoarcerii la Roma". În 1950, se promulgă dogma despre înălţarea la cer cu trupul a Fecioarei Maria.

Necesitatea unei schimbări de metodă este simţită, totuşi, din ce în ce mai mult. Papa Pius al XII-lea încurajează o înnoire în studiile biblice („Divino Aflante Spiritu", 1943), eclezioologice („Mystici Corporis", 1943) şi liturgice („Mediator Dei", 1947). De altfel, este epoca în care îşi fac apariţia câţiva mari teologi filozofi: Teilhard de Chardin (1951-1955), care vrea o religie adaptată la evoluţie, M.J. Scheeben, Jean Daniélou (1905-1974), Henry de Lubac, Yves de Montcheuil, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar. Dintre filozofii catolici, cei mai renumiţi sunt: Pierre Laberthonnière (1860-1932), Etienne Gilson; Jaques Maritain, neotomist, Gabriel Marcel, existenţialist. Tot acum au loc, între 1924-1926, conversaţiile de la Malines (Lordul Halifax, abatele Portale, cardinalul Mercier) şi eforturile abatelui Couturier, pentru un ecumenism spiritual al rugăciunii (1933). În contextul mişcării ecumenice, iniţiată de Conferinţa misionară de la Edinburg (1910), Yves Congar publică o carte de referinţă, *Chrétiens désunis*, în 1937.

Faţă în faţă cu o societate în continuă schimbare, datorită revoluţiei tehnologice şi sociale, *catolicismul* îşi pune problema acomodării sale pastorale şi culturale. În acest context: papa Ioan al XXIII-lea (1958-1963) anunţă, la 25 ian. 1959, al II-lea Conciliu de la Vatican, pe care îl pune sub deviza unui „aggiornamento". După ce emite două importante enciclice despre această temă: „Ad Petri Cathedram" (1959) şi „Mater et Magistra" (1961), papa deschide Conciliul, la 11 oct. 1962, care se ţine în patru sesiuni şi se încheie la 8 dec. 1965, papa Ioan murind la 3 iunie 1963. Papa Paul al VI-lea, după prima sa enciclică, „Ecclesiam Suam" (1964), promulgă patru constituţii adoptate de Conciliul Vatican II: două dogmatice: „Lumen Gentium" (despre Biserică) şi „Dei Verbum" (despre Revelaţia divină); două pastorale: „Sacrosanctum Concilium" (despre Liturghie şi „Gladium et Spes" (despre Biserică în lumea actuală). Două decrete, din cele nouă, interesează mai mult raporturile dintre *Catolicism şi Ortodoxie*: unul *Despre ecumenism* - „Unitatis Redintegratio" (nov. 1964), care consacră un capitol Bisericilor Răsăritene, şi altul, despre Bisericile Răsăritene unite cu Roma - „Orientalium Ecclesiarum".

Cei mai mulţi observatori consideră Conciliul Vatican II ca un eveniment pastoral, deşi contribuţia lui teologică nu este lipsită de importanţă. Printre altele, se pare că trei mari idei tradiţionale ortodoxe au fost recuperate într-o perspectivă nouă: conciliaritatea, ca metodă de a interpreta doctrina, catolicitatea - imperfectă, dar reală - a Bisericii locale, colegialitatea episcopală. O mare parte din teologii catolici contemporani vrea să creadă că eclezioologia Conciliului Vatican II este diferită de cea a Conciliului Vatican I. Unii profită de declaraţii sau aluzii din documentele conciliare pentru a face o critică de ansamblu a *catolicismului* tradiţional. În această frământare teologică post-conciliară sunt angajaţi teologi ca: Edward Schillebekx, Karl Rahner, Hans Küng, Cardinalul Leo Suenens, Joseph Ratzinger, Jean Tillard, Emanuel Lanne.

Pe de o parte, a fost criticată concepţia despre puterea şi autoritatea papei în Biserică (Hans Küng); pe de altă parte, a fost denunţată doctrina socială, care nu stimulează angajamentul social şi politic al Bisericii împotriva sărăciei, exploatării şi oprimării. Aceasta a fost tema de bază a „teologiei

eliberării", o nouă metodă de a face teologie, care se inspiră din experienţa „comunităţilor de bază". Ea a fost exprimată de Gustavo Gutierez (Peru), Leonard Boff (Brazilia), Juan Luis Segundo (Uruguay), Sergios Torres (Chile). Toţi aceştia au intrat în conflict cu Congregaţia pentru doctrină a Vaticanului.

De pildă, teologul elveţian Hans Küng (n.1928), observator la Conciliul Vatican II, care scrisese *Structurile Bisericii* (1962), pune sub semnul întrebării infailibilitatea papei (*Biserica şi infailibilitatea papei*, 1976) şi arată importanţa conciliarităţii. Din 1979 (după ce a publicat *Despre fiinţa creştinismului*, în 1976, şi *Dumnezeu există?* în 1978) i s-a interzis să predea într-o facultate de teologie catolică.

Teologul brazilian Leonardo Boff (n.1938) a dezvoltat o nouă ecleziologie pornind de la principiile „teologiei eliberării" despre Biserica populară sau comunitatea de bază (*Ecclesiogenesis. Comunitatea de bază reinventează Biserica*, 1986). Boff foloseşte conceptul biblic „opţiunea pentru săraci" în analiza societăţii (*Iisus Hristos - liberator: O hristologie critică pentru timpul nostru*, 1978; *Trinitate şi Societate*, 1988). I s-a interzis să vorbească în public după ce Vaticanul a publicat *Instrucţiuni despre anumite aspecte ale Teologiei eliberării*, în 1984.

Teologul german Eugen Drewermann (a publicat *Funcţionari ai lui Dumnezeu*, în 1993) face apel la psihologie pentru a înţelege fenomenul vieţii în Biserică. El examinează, mai ales, frustrarea preoţilor catolici, care are drept consecinţă nevroza pe plan pastoral. El recurge la interpretarea simbolică onirică a textului biblic. (*Cuvântul care vindecă*, 1991).

Astfel, trăsăturile sub care este cunoscut catolicismul tradiţional nu mai au astăzi rigiditatea din trecut. Unele conflicte ivite imediat după Conciliu s-au domolit. Conflictul deschis de Boff este încă virulent, poate duce la ruptură. Mulţi consideră că „spiritul Conciliului" a fost sufocat. În această operaţie, un rol principal revine Congregaţiei pentru doctrina credinţei (cardinal Ratzinger), care a recurs la interpretarea strictă a textelor de la Vatican II. Unele documente papale (*Veritas Splendor*) revin la doctrina ascultării faţă de papă, ceea ce contravine documentelor conciliare (*Despre libertatea religioasă*), care recunoşteau libertatea conştiinţei.

Bibliografie

- Yves Congar, *Église et Papauté*, Cerf, Paris, 1994;
- Henry Bourgeois, Bernard Sesboüe, Paul Tihon, *Histoire des dogmes. Les signes du Salut*, vol.III, Desclée, Paris, 1995;
- Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Église Catholique*, Cerf, Paris, 1994;
- Jacques Rossel, *Aux racines de l'Europe Occidentale*, Éditions Basileia, Bâle, 1995.

B. Biserica vechi-catolicilor

Pe plan internaţional, Biserica *Vechi-Catolicilor* se formează în 1889 din unirea Bisericii janseniste din Utrecht, cu un grup de Biserici şi de episcopi romano-catolici din Germania, Elveţia, Austria, condus de teologul Ignace von Doellinger († 1890), ca reacţie împotriva dogmei despre primatul şi autoritatea papei, dogmă promulgată de Sinodul Vatican I. Originea *vechi-catolicilor* trebuie pusă în legătură cu mişcările de reformă din sânul catolicismului din secolul XV. De pildă, Sinoadele din Constanţa (1414-1418) şi Basel (1431-1449) au reafirmat principiul *Conciliarismului*, adică organul suprem în Biserică este sinodul, căruia i se supune şi papa. Conciliul de la Lateran (1512-1517) ia poziţie opusă, spunând că papa deţine deplină autoritate.

O altă mişcare - *galicanismul* - se formează în Franţa, unde un sinod local, din 1682, formu-

lează „articolele galicane", care prevăd că autoritatea papei nu este infailibilă, fiind limitată de legile și de tradițiile regelui și ale Bisericii Franței. Astfel, se cere să fie respectate autonomia Bisericilor naționale și dreptul episcopilor de a decide în conciliu.

În același timp, Cornelius Jansen, episcop de Ypres († 1638), susținea că numai harul electiv poate salva omul. Centrul jansensimului se stabilește la Mânăstirea Port-Royal, lângă Versailles, avându-i printre conducători pe Saint Gyran († 1643) și Antoine Arnold († 1694). Centrul, care fusese frecventat de Blaise Pascal († 1662), a fost distrus în 1709. Mișcarea intră în conflict cu iezuiții, fiind condamnați de papă, în 1713. Din cauza aceasta, adepții ei s-au refugiat la Utrecht, care are ca prim arhiepiscop pe Willibrod, în 1695. Mai mulți episcopi au fost suspendați, fiind acuzați de jansenism. Ruptura dintre Utrecht și Roma s-a consumat prin alegerea la 17 aprilie 1723, a episcopului Corneliu Steenhoven († 1725).

Între timp, Pius al IX-lea (1846-1870) proclamă ca dogmă, fără acordul unui sinod, doctrina despre „imaculata concepție" a Maicii Domnului, doctrină susținută de școala franciscană, iar în 1864, publică *Syllabus*, un catalog cu erezile și cu greșelile moderne.

Cel care s-a împotrivit cu toată forța Sinodului Vatican I (convocat la 8 dec., 1869) a fost canonicul Catedralei de Munich, Ignace von Doellinger († 1890), teolog din „școala istorică". Acesta cere „întoarcerea la surse", la conciliarismul din Biserica Veche, la libertatea de conștiință. În momentul acceptării dogmei, după care papa este infailibil *ex cathedra*, și nu *ex consensu ecclesiae*, 55 de episcopi au părăsit sinodul, iar 88 l-au respins. În jurul lui Döellinger, care a fost excomunicat, se raliază catolicii independenți, cunoscuți încă din 1870 sub numele de Biserica *„Vechi-Catolică"*. Când Bisericile *Vechi-Catolice* au apărut în Germania, Elveția, Austria, acestea s-au unit cu Biserica din Utrecht. În 1889, se semnează Convenția de la Utrecht, având ca organ suprem Conferința internațională a episcopilor *Vechi-Catolici*.

Vechi-catolicii - care au cerut folosirea limbii locale în cult, suprimarea obligației mărturisirii și a celibatului - au intrat în contact cu ortodocșii încă de la formarea Bisericii lor. Rezultatul dialogului teologic din ultimii ani este pozitiv, încât actul de recunoaștere reciprocă este iminent.

C. Biserica anglicană

Creștinismul a fost introdus în Anglia de Sfântul Augustin de Canterbury, misionar trimis de papa Grigorie I. Anglia rămâne sub jurisdicția Romei până în 1534, când regele Henric al VIII-lea (care primise titlul de „defensor fidei", în 1521) se autodeclară șef al Bisericii contra papei care nu aprobase anularea căsătoriei cu regina Caterina de Aragon și căsătoria cu Ana Boleyn. Regele a fost excomunicat, dar obține anularea de la arhiepiscopul de Canterbury și publică *Cele 6 Articole* cu intenția de a rămâne catolic. Din acest moment, Anglia este, rând pe rând, catolică și protestantă.

Sub Eduard al VI-lea (1547-1553) reforma e introdusă de arhiepiscopul Thomas Cranmer de Canterbury (1489-1556), care formulează textele anglicane de bază *Prayer Book* și cele *39 de Articole* (de credință), fiind sprijinit de teologii reformați (Nicholas Riddley și Hugh Latimer) care au fost profesori la Oxford și la Cambridge. Dimpotrivă, regina Maria Tudor (1553-1558) vrea să restabilească în țară catolicismul, persecutându-i pe cei de tendință protestantă. Regina Elisabeta I (1558-1603) restaurează protestantismul, se declară „guvernatorul" Bisericii Angliei, introduce cele *39 de Articole* de credință și *Prayer Book* ale lui Eduard al VI-lea. Astfel, apare *anglicanismul* ca o confesiune aparte, care menține, totuși, succesiunea apostolică prin episcopat, contra curentului calvinist. Printre episcopii renumiți de acum se numără John Jewel (*Apologie* 1510) și Richard Hooker (1554-1600). În 1563, se publică cele *39 de Articole*, un fel de rezultat al reformei anglicane.

Nici catolicii, nici calviniștii n-au fost satisfăcuți cu forma de Biserică stabilită de Elisabeta I și de regii James I (1602-25) și Charles I (1625-1649). Cei care doreau o accentuare a elementului dogmatic și sacramental s-au numit *anglo-catolici* (Tractorians sau High Church). Cei care au vrut o reformă radicală s-au numit *puritani*. Aceștia erau contra episcopatului și a ceremoniilor de origine catolică, voind ca prezbiterii și sinodul să conducă Biserica. Curentul separatist s-a organizat independent, avându-i ca reprezentanți pe Robert Brown (1550-1633) și pe Robert Harrison († 1585). Reprimați de autorități, puritanii și disidenții s-au refugiat în Olanda. În timpul revoluției puritanilor, adunarea ce s-a întâlnit în Mânăstirea Westminster

a adoptat *Confesiunea Westminster* (1646), scrisă sub influenţa Bisericii Scoţiei. Această *Confesiune* a fost adoptată de prezbiterii din Anglia şi din Scoţia şi de congregaţionaliştii din Anglia şi din Statele Unite.

Din anglicanism, ca o reacţie împotriva calvinismului, au derivat mai multe Biserici şi mişcări: Biserica prezbiteriană din Scoţia, fondată de John Knox; Biserica metodistă de nuanţă pietistă, înfiinţată în 1784 de fraţii Wesley; Mişcarea Oxford, în perioada 1833-1845, avându-i ca reprezentanţi pe Newman, convertit la catolicism, pe Pusey şi pe Keble; Bisericile congregaţionaliste (baptişti, quakeri, discipoli) care nu acceptă nici autoritatea sinodului, nici a episcopatului, ci doar a comunităţii locale.

„Comunitatea Anglicană" este formată din 25 de Biserici autonome în comuniune, cu centrul în Canterbury. Statistică: 51 milioane.

Bibliografie

- Alister E. Mc.Grath, *Renewal of Anglicanism*, Morehouse Publishing, Harrisburg, PA, 1993;
- Alexandru Moraru, *Biserica Angliei şi ecumenismul*, Bucureşti: EIB, 1985.

XXVI. Doctrine şi tradiţii confesionale II

(Vezi: *Dicţionar de teologie ortodoxă*, EIB, 1994, pp. 319-322)

A. Reforma protestantă. Protestantismul

1. Iniţial, curent reformator în lăuntrul catolicismului, s-a organizat, apoi, separat, ca mişcare de „*protest*" împotriva corupţiei din Biserica romano-catolică, a inovaţiilor ei medievale. Numele de *protestantism* vine de la atitudinea câtorva principi ai statelor germane, care, în numele credinţei lui Luther, *protestează* la Dieta de la Speyer, în 1529, contra deciziei lui Carol al V-lea de a-l convinge cu forţa pe Luther să renunţe la ideile sale.

La 31 octombrie, 1517, **Martin Luther** (1438-1546), călugăr la mânăstirea augustinistă din Erfurt, profesor de studii biblice la Universitatea din Wittenberg, formulează cele 95 de teze împotriva teologiei şi a practicii (a comerţului „sfânt") cu indulgenţele. Luther nu vrea să creeze o altă Biserică, dar e scandalizat de faptul că însăşi autoritatea Bisericii de la Roma, pe care o vizitează în 1510-1511, protejează şi promovează abuzul cu indulgenţele, în vederea reducerii pedepselor în purgatoriu. Afişarea publică a tezelor îl pune în conflict cu autorităţile catolice, în faţa cărora este chemat să se exprime: în 1518 la Heidelberg şi la Augusburg (în prezenţa cardinalului Cajetan, delegatul papei), în 1519 la Leipzig, unde are loc disputa cu Eck, despre supremaţia papei şi infailibilitatea conciliilor romane. În 1520, Luther scrie „*Captivitatea babilonică a Bisericii*". În acelaşi an, papa Leon al X-lea (1513-1521) îl excomunică, iar în 1521, Dieta de la Worms îl condamnă. Protejat de Frederic de Saxonia, Luther se retrage la castelul Wartburg, unde va traduce Noul Testament, pe care îl va publica în 1534. În 1522, Luther revine la Wittenberg pentru a expune o parte din ideile sale: predicarea cuvântului, împărtăşirea credincioşilor. În timpul revoltei ţăranilor (1524-1525), Luther ia o atitudine ostilă acestora. La Dietele de la Speyer (1526 şi 1529), Luther e condamnat din nou, dar principii unor state germane sunt împotriva persecutării *protestanţilor*. Mai târziu, principii *protestanţi* germani vor forma Liga Smalkaldică pentru a apăra *protestantismul*, dar acesta nu e recunoscut legal decât prin Tratatul de la Passau, în 1552. În 1530, la Dieta de la Augsburg, Luther prezintă doctrinele de bază ale Reformei: autoritatea Bibliei, justificarea prin credinţă, prezenţa reală în Euharistie (împotriva lui Zwingli care susţinea că Euharistia e o simplă cină de comemorare). Luther expune aceste doctrine în cele două *Catehisme* şi în *Articolele Smalkaldice* (1537). Cel care l-a sprijinit pe Luther în

propagarea teologiei *protestante* a fost Melanchton (1497-1560), în special, prin publicarea, în 1521 a lucrării *Loci Communes* și prin redactarea, în 1530 a *Confesiunii de la Augsburg*, pe care o acceptă și Luther.

Luther a deschis calea nu numai unei serii de controverse teologice, ci și unei mari mișcări reformatoare în întreaga Europă. „Reforma" a luat trei direcții principale: „luteranismul", în Germania, Scandinavia și Europa centrală; „calvinismul", în Elveția, Franța, Olanda și Scoția: „anglicanismul", în Anglia.

În Germania, „luteranismul" e sprijinit de principii germani, dar de-abia prin Tratatul de la Westfalia (1648), care încheie războiul religios de 30 de ani, luteranii capătă drepturi egale cu catolicii. În 1580, apare „Cartea de concordie", care include cele două „Catehisme" și „Articolele Smalkaldice" de Luther, *Confesiunea* și *Apologia de la Augsburg* de Melanchton și *Formula de concordie*.

În Elveția, Reforma pătrunde, mai întâi, la Zürich, in 1518, prin **Huldveich Zwingli** (1484-1531), influențat de Erasm. Pentru Zwingli, Reforma are un caracter social și național, de aceea el recunoaște autorității seculare dreptul să se ocupe de problemele bisericești. În 1528, scrie *Comentariu despre adevărata și falsa religie*, iar in 1529, se confruntă la Marburg cu Luther, în problema Euharistiei, susținând că Hristos este prezent doar spiritual, simbolic. Moare în lupta de la Kappel, apărând Zürich-ul împotriva cantoanelor catolice elvețiene.

Cel care a introdus Reforma la Geneva este **Jean Calvin** (1509-1564), francez exilat, care se ocupă nu numai cu teologia Reformei, ci și cu organizarea comunităților într-o formă prezbiteriană, poporul fiind reprezentat prin prezbiteri-laici. Calvin publică, în 1536, *Instituțiile religiei creștine*, în care precizează diferențele dintre teologia sa și cea a *protestantismului*. Calvin admite două Taine: Botezul și Euharistia, respinge concepția lui Zwingli despre valoarea simbolică a comuniunii euharistice, vorbește despre „cetatea lui Dumnezeu", adică despre organizarea și disciplina bisericească. Desigur, cea mai importantă învățătură calvinistă este „predestinația" sau doctrina „alegerii duble", potrivit căreia Dumnezeu i-a ales, înainte de creație, pe unii pentru mântuire, pe alții, pentru distrugere; prin urmare, unii sunt predestinați la condamnare. La Zürich, mișcarea Reformei este dusă mai departe de Johann Heinrich Bullinger (1504-1575), iar la Geneva, de Theodor Beza (1519-1605). A doua Confesiune helvetică, Zürich, 1566, este scrisă de H. Bullinger, succesorul lui Zwingli, în Zürich.

Sub influența lui Calvin, Reforma pătrunde în Franța încă din 1555, unde se transformă repede într-o mișcare politică. Masacrați în 1572, în noaptea Sfântului Bartolomeu, reformații sunt, apoi, protejați, din 1589, de regele protestant Henric al IV-lea și recunoscuți în 1598, prin edictul de la Nantes.

În Olanda, Reforma ajunge încă din 1523, dar cel dintâi Sinod reformat se ține la Dort, în 1574, și adoptă *Catehismul* de la Heidelberg. Natura predestinației a făcut obiectul unei dispute teologice conduse de **Arminius** (1560-1609), care, împotriva lui Calvin, susține că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască, nu numai cei aleși, deoarece omul are voință liberă reală. Condamnată de un Sinod de la Dort (1618-1619), învățătura lui Arminius e recunoscută, în 1795.

În 1534, Henric al VIII-lea se declară șeful Bisericii Anglicane, respingând, astfel, autoritatea papei Clement al II-lea (1523-1534), care, în 1532, anulase divorțul regelui cu Caterina de Aragon. Cel care a introdus Reforma în Anglia, unde mișcări de protest cu caracter evanghelic se produseseră sub conducerea lui Wyclif (1320-1384), este cel dintâi arhiepiscop de Canterbury, **Thomas Cranmer** (1547-1553), condamnat și ars ca eretic la Oxford, în 1556, de către regina Maria Tudor (1553-1558), care vrea să reintroducă romano-catolicismul și să impună autoritatea papei în Anglia. Thomas Cranmer alcătuiește *Articolele Bisericii Anglicane* și *Cartea de rugăciune* (1549-1552). Regina Elisabeta I (1558-1603) acceptă Reforma păstrând structurile de bază ale catolicismului, cum ar fi episcopatul și liturghia. În 1563, doctrina anglicană este acceptată sub forma celor *39 de Articole*. În Scoția, reforma a fost introdusă de **John Knox** (1505-1572), care alcătuiește, în 1561, *Cartea disciplinei*.

Neavând o structură de unitate nici la nivelul credinței, nici al organizării bisericești, Reforma a încurajat formarea de grupuri independente, nonconformiste, care s-au desprins ușor din Bisericile *protestante*, de curând înființate. Astfel, în deceniile și în secolele următoare apar: mișcarea „puritană", mișcarea „congregaționalistă" (în An-

glia), anabaptiştii şi baptiştii (în Elveţia, Germania, Moravia - „Unitas Fratrum" - Anglia), mişcarea de „redeşteptare", „metodismul şi prezbiterianismul" (în Anglia şi America), „discipolii" sau „societatea prietenilor" (Quakers), iar în zilele noastre, mişcarea „evanghelică" şi cea „penticostalistă".

Mai puţin extins în Europa centrală, *protestantismul* ia următoarele forme:

În Boemia, Reforma fusese deja pregătită de Jan Hus (1369-1415) şi de Jeronim de Praga, dar influenţa lui Luther se resimte încă din 1524. Husiţii devin calvinişti. Ungaria a suferit ambele influenţe: cel dintâi sinod luteran se ţine în 1545, iar cel calvinist, în 1557. În ţările scandinave, Reforma ajunge în 1527: un sinod de la Uppsala, din 1593, acceptă Confesiunea de la Augsburg; în Danemarca şi Norvegia, primele congregaţii *protestante* se organizează în 1536.

Reforma *protestantă* n-a rămas fără răspuns din partea Bisericii romano-catolice. Papa Paul al III-lea convoacă în acest scop Conciliul de la Trident (ţinut în trei sesiuni 1545/1547, 1551/1552 şi 1562/1563), care pune în definiţii de tip scolastic doctrinele catolice contestate de Luther: justificarea prin credinţă şi prin fapte, cele şapte Taine, celibatul, purgatoriul, indulgenţele, transsubstanţierea, autoritatea papei. Tot el aprobă, în 1540, înfiinţarea ordinului iezuiţilor („Societatea lui Iisus"), sub conducerea lui Ignatius de Loyola (1491-1556), care are ca deviză principală ascultarea absolută faţă de papă şi propagarea credinţei prin orice mijloace disponibile. Pentru a întări contrareforma, „congregaţia sfântului oficiu" sau Inchiziţia este reorganizată. „Index"-ul cărţilor interzise şi teologia anti-protestantă (în special Petru Canisius şi Robert Bellarmin) sunt, de asemenea, folosite ca instrumente contrareformatoare.

În secolele următoare, *protestantismul* se exprimă prin mari sisteme teologice, ca, de pildă, liberalismul. Unul din cei mai mari teologi ai liberalismului *protestant* este Friederich Scheleirmacher (1768-1834). Influenţat de filozoful german Immanuel Kant (1724-1804) - care neagă valoarea argumentelor raţionale şi a speculaţiilor metafizice pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu, deoarece religia are numai o bază morală - Scheleirmacher susţine că esenţa religiei este experienţa, iar aceasta constă în sentimentul dependenţei absolute de Dumnezeu. De asemenea, filozoful danez Sören Kirkegaard (1813-1855) este împotriva argumentelor raţionale, întrucât Dumnezeu este cunoscut aşa cum Se face El cunoscut, adică „incognito". Credinţa este o decizie personală care „riscă". În această epocă, marii filozofi se pronunţă în problemele teologice. Dacă pentru Kant, teologia nu poate substitui filozofia, după Georg W.F. Hegel (1770-1831), întemeietorul „idealismului absolut", realitatea, lumea este manifestarea Spiritului Absolut. Hristos este suprema manifestare a Spiritului divin Care se află în alte forme în procesele lumii. Friederich Nietzsche (1844-1900) este împotriva tuturor valorilor creştine, declarând că „Dumnezeu este mort". Alţi teologi şi istorici *protestanţi* din această mişcare sunt: Albrecht Ritschl (1822-1889), Walter Rauschenbusch (1861-1918), care scrie *Teologia pentru Evanghelia socială*; Albert Schweitzer (1875-1965), care readuce în discuţie conceptul de „împărăţia lui Dumnezeu", şi, mai ales, Adolf von Harnak (1851-1930), autorul lucrării *Esenţa creştinismului*.

Cel care ia o atitudine fermă contra liberalismului *protestant* este **Karl Barth**, întemeietorul „teologiei dialectice", care, în *Comentariu la Romani* (1919 şi 1922), susţine că omul se află sub cuvântul lui Dumnezeu revelat, singurul punct de contact între Dumnezeu şi om. Dogmatica sa este centrată pe ideea de suveranitate a lui Dumnezeu. Creştinismul nu este o „religie", adică, o organizare a aspiraţiilor religioase ale omului, ci o revelaţie, despre care se poate vorbi numai cu ajutorul metodei dialectice de afirmare şi contra-afirmare. Din aceeaşi şcoală face parte şi **Emil Brunner** (1889-1965). Împreună cu Martin Niemöller, Karl Barth se ridică împotriva „creştinilor germani", formând „Biserica confesoare", care adoptă, în mai 1934 „Declaraţia Barmen". Teologi care se preocupă de implicaţiile politice ale credinţei sunt: **Dietrich Bonhoeffer** (1906-1945), executat de nazişti, care a scris *Preţul de a fi discipol* (1937) şi susţine întoarcerea la un creştinism biblic „fără religie"; **Martin Luther King** (1929-1968), martir al „non violenţei"; **Josef Hromadka** († 1969), care susţine „umanizarea" relaţiilor politice.

Rudolf Bultmann (1884-1976) susţine că Evangheliile redau, mai degrabă, teologia sau credinţa comunităţilor primare şi nu relatează fapte istorice despre Iisus din Nazaret. Noul Testament este plin de concepţiile mitice ale vremii, de aceea, pentru a fi comunicat în termenii ştiinţei de azi, el

trebuie să fie „demitologizat". Aceeaşi linie de interpretare o adoptă şi episcopul anglican **J.A.T. Robinson**, care publică, în 1963, „Honest to God". Teologia „morţii lui Dumnezeu" a fost formulată, în 1963, de **Paul van Buren** şi reluată de **Thomas J.J. Altizer, Gabriel Vahamian, William Hamilton, Dorothée Sollé, Harvey Cox** („*The Secular City*" în 1966) susţine că Dumnezeu Se manifestă azi în „evenimentele schimbărilor sociale". **Wolfhart Pannenberg**, profesor la Münich, susţine istoricitatea faptelor descrise de Noul Testament, iar **Jürgen Moltman** de la Tübingen, cunoscut prin lucrarea sa *Teologia speranţei* (1965), arată implicaţiile sociale, revoluţionare ale Crucii lui Hristos şi ale Treimii: „Dumnezeu răstignit" (1972), „Treimea şi Împărăţia lui Dumnezeu" (1980). Printre teologii biblici se numără şi **G. Ebleling** şi **Ernst Kässeman**.

În Statele Unite ale Americii, **Paul Tillich** (1886-1965), care publică *Teologia sistematică* (1951, 1957 şi 1963), abordează relaţia dintre cultură, religie şi filozofie, iar **Reinhold Niebuhr** (1893-1971), care scrie *Natura şi destinul omului* (1941-1943), tratează despre raportul dintre teologie, etică socială şi politică. Tot în America apare, către 1910, „fundamentalismul", mişcare conservatoare contra tendinţelor moderniste, care susţine inspiraţia verbală a Bibliei precum şi „înnoirea harismatică", din care s-au desprins „mişcarea de restaurare" şi grupările „sfinţeniei: (Holiness), penticostaliste sau nu.

Evanghelicii - conservatori constituie azi un curent în *protestantism*, care se organizează, fie în cadrul Bisericilor tradiţionale, fie în mod separat („Comitetul de la Lausanne"). Aceştia susţin că Biblia este singura autoritate de credinţă, pun un mare accent pe convertirea personală şi pe experienţa religioasă, organizează campanii de evanghelizare, preferă conservatorismul în teologie. „Evanghelicii negri" formează o Biserică indigenă în America.

Teologia *protestantă* din America Latină stă sub influenţa „teologiei eliberării", la elaborarea căreia participă teologi catolici. Potrivit acesteia, mesajul biblic trebuie să fie interpretat în categoriile culturale ale unui context dat, pentru a putea fi precizate implicaţiile lui practice. Cei mai importanţi teologi, catolici şi *protestanţi*, care adoptă metoda teologiei contextuale, sunt: Gustavo Gutierez (Lima-Peru); Juan Luis Segundo (Montevideo-Uruguay); José Miguez Bonino (Buenos Aires-Argentina); José Porfirio Miranda (Mexic).

Protestantismul, indiferent de tendinţele sale, încercând o „reformă" a teologiei scolastice şi a Bisericii catolice, a adus la suprafaţă câteva **doctrine confesionale particulare:**

a) Autoritatea cuvântului lui Dumnezeu. Orice practică şi doctrină creştină trebuie să se sprijine pe textul biblic. Împotriva doctrinei catolice, că Biblia şi Tradiţia sunt izvoare şi norme ale credinţei, egale şi paralele, Tradiţia fiind singurul interpret legitim şi infailibil al Bibliei, *protestantismul* respinge tot ce nu are o bază clară în Scriptură. Nici Tradiţia, nici autoritatea papei, nici Biserica nu pot fi socotite intermediari între credincios şi Biblie. Nici revelaţia „naturală" nu are vreun rol în cunoaşterea lui Dumnezeu. Biblia şi Dumnezeu vorbesc direct numai celor care au credinţă, care este un dar. Evanghelia harului se împărtăşeşte credinciosului penitent prin puterea Duhului Sfânt, prin predicarea cuvântului. În general, Reforma s-a ridicat împotriva misticismului contemplativ, a teologiei speculative şi scolastice. Cunoaşterea este rezultatul unei duble mărturii: cea exterioară, prin lectura Bibliei şi cea interioară, a Duhului Sfânt. Mistica este o erezie, Dumnezeu nu poate fi redus nici la natură, nici la istorie, nici la experienţa personală, deoarece Biblia vorbeşte de suveranitatea şi de majestatea lui Dumnezeu. Recunoaşterea lui Dumnezeu ca „Domn" al istoriei reprezintă una din ideile esenţiale ale *protestantismului*.

b) Mântuirea prin harul lui Dumnezeu sau **justificarea numai prin credinţă.** Credinciosul este „îndreptat", adică iertat de Hristos prin jertfa Sa de răscumpărare, nu prin faptele personale. El are certitudinea alegerii sale, deoarece Hristos Însuşi este ales de Dumnezeu. Credinţa înseamnă acceptarea acestui dar al iertării pe care Dumnezeu îl dă în numele lui Hristos. Faptele nu sunt o condiţie a justificării sau un adaos la credinţă, ci un rod, o dovadă a îndreptării. Luther atacă practica indulgenţelor tocmai pentru că aceasta invoca teologia meritului faptelor bune. El respinge mijlocirea Fecioarei Maria şi a sfinţilor; de asemenea, purgatoriul, rugăciunea pentru morţi şi mărturisirea particulară a păcatelor. Mântuirea nu se referă atât la responsabilitatea omului, ci mai degrabă la

planul imuabil al lui Dumnezeu, Care lucrează în istorie în mod liber.

c) Biserica invizibilă, adică poporul ales al lui Dumnezeu, **este cunoscută numai de Dumnezeu**. Aceasta nu are o structură vizibilă apostolică permanentă, nici o preoţie sacramentală. Preotul ca mijlocitor, ca şi liturghia ca jertfă şi doctrina transsubstanţierii nu se află în Biblie. Luther acceptă ca Taine instituite de Hristos numai Botezul şi Euharistia, dar ele pot fi săvârşite de orice credincios, în baza preoţiei universale. Laicii au dreptul să citească şi să interpreteze Biblia, iau parte la conducerea comunităţii în cult. Luther este pentru folosirea limbii naţionale în cult. El este împotriva clerului (ca preoţie) şi a celibatului preoţilor. Biserica rămâne totdeauna sub judecata lui Dumnezeu, într-un continuu proces de înnoire („semper reformanda").

d) Crezurile Bisericii vechi şi doctrinele stabilite de sinoadele ecumenice nu sunt altceva decât forme istorice ale credinţei şi au o valoare secundară pentru interpretarea Bibliei. Ele pot constitui o normă de interpretare dacă ele conţin „doctrina evangheliei". În general, Luther nu admite o instanţă doctrinară eclezială (magisteriul papei) ca fiind, în mod formal, infailibilă. În Articolele Smalkaldice (1537), el vorbeşte de cele trei simboluri de credinţă vechi: cel apostolic, cel de la Niceea şi cel de la Calcedon. Melanchton acceptă cele trei mărturisiri de credinţă, precum şi cele patru sinoade ecumenice, iar Calvin recomandă dogmele acestor sinoade.

e) Doctrina despre iertarea păcatelor şi a justificării prin credinţă nu este altceva decât concluzia învăţăturii despre natura păcatului şi a firii umane căzute: *simul iustus et peccator*. „Reforma" a pus accent pe culpabilitatea şi pe păcătoşenia iremediabilă a omului şi pe umanitatea lui Adam, care e lipsită de har, şi nu pe destinul nou şi pe umanitatea nouă în Hristos. Aspectul ontologic şi cosmic al Răscumpărării este estompat. Restaurarea omului este relativă, deoarece el rămâne totdeauna „justificat şi păcătos, în acelaşi timp". De aceea şi etica *protestantă* pune un mare accent pe pietatea personală.

Bibliografie

- Erwin Iserloh, *Die reformatorischen Kirchen*, in Konrad Allgermissen, **Konfessionskunde**, Paderborn, 1966, pp. 251-347;

- Emile G. Leonard, *Histoire du protestantisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956 (coll. „Que sais-je?");

- Georges Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, Editions du Seuil, 1962;

- Roger Mehl, *La théologie protestante*, Presse Universitaires de France, Paris, 1967;

- Frank Delteil, Roger Mehl, Geroges Richard-Molard, Daniel Robert, *Le protestantisme: Hier-demain*, Editions Buchet-Chastel, Paris, 1974;

- Andre Dumas, *Le protestantisme. Les Bergers et les Mages*, 1987;

- J.B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971;

- Louis Berkhof, *Systematic Theology. The Banner of Truth Trust*, Edinburgh-Carlisle, Penn., 1988;

- Nicolae Macsim, *Concepţii protestante mai noi despre Sfânta Scriptură* (teză de doctorat), extras din „*Mitropolia Moldovei şi Sucevei*", LI, (1975), nr. 5-8;

- Ştefan Alexe, *Curente şi tendinţe noi în teologia contemporană*, în „Ortodoxia", XXIX, (1977), nr. 1, pp. 86-124;

- J.J. Allmen, *Ce aşteaptă Bisericile Reformate de la Bisericile Ortodoxe*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XLIV, (1968), nr. 1-2, pp. 13-28;

- P. Rezuş, *Teologi, probleme şi curente noi în Protestantismul contemporan*, în „Studii Teologice", XIX, (1967), nr. 1-2, pp. 247-275;

- Ştefan Sandu, *Teologia mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe*, în „Ortodoxia", XLIV (1992), nr. 1-2, 3-4.

B. Confesiuni protestante istorice și mișcări evanghelice

Reforma lui Luther în Germania a fost un eveniment crucial, prin elementul ei biblic, critic, profetic, încât a împărțit Apusul în două părți: catolic și protestant. De la început, ea a generat apariția unor confesiuni cunoscute ca protestante sau evanghelice, precum: luteranismul (în Germania și Scandinavia), zwinglianismul și calvinismul (în Olanda, Elveția, Franța, Scoția), anglicanismul (în Anglia). La rândul lor, aceste confesiuni sunt la originea altor mișcări renovatoare, grupuri schismatice și fundamentaliste.

Luteranism

Confesiunea de la Augsburg fusese pregătită de Melanchton și prezentată lui Carol al V-lea la Dieta din Augsburg, în 1530. Teza principală: justificarea numai prin credință. Prima parte cuprinde probleme de credință pe baza articolelor scrise de teologii din Wittenberg. A doua, se ocupă de abuzurile din viața Bisericii, ce trebuiau să fie corectate, fiind scrisă pe baza articolelor Torgau.

Doctrinele principale de nuanță anticatolică, ale lui Luther, sunt:

- Biblia are autoritate supremă și se interpretează prin ea însăși;
- Respingerea credințelor și a tradițiilor nebiblice;
- Natura mântuirii: justificarea oamenilor prin credință în Hristos. Din cauza acestei justificări forensice, declaratorii, deși oamenii erau păcătoși înainte, acum sunt socotiți drepți în fața lui Dumnezeu, fără nici o inițiativă din partea lor;
- Biserica e o comunitate de credincioși care sunt preoți. Se respinge, astfel, teza catolică despre Biserică, instituție ierarhică menită să administreze mântuirea prin Taine;
- Regenerarea copiilor prin Botez;
- Prezența reală a Trupului lui Hristos „în, cu și sub" pâinea euharistică;
- Ubicuitatea Trupului glorificat al lui Hristos;
- Incapacitatea spirituală a păcătosului de a săvârși „fapte meritorii";
- Doctrina e obligatorie, ceremoniile sunt „adiaphora";
- Cultul și predica în limba poporului;
- Educație religioasă, studii biblice și teologice.
- Cele trei crezuri ecumenice și confesiunile luterane (Confesiunea de la Augsburg și Catehismul mic al lui Luther) reprezintă o interpretare corectă a cuvântului lui Dumnezeu.

Luteranismul a devenit religie oficială nu numai în Germania (sec. XVI), ci și în țările scandinave. Biserica Evanghelică din Germania (EKD), care cuprinde luterani, calviniști și „uniți" a fost constituită în 1948. Bisericile luterane sunt afiliate Federației Mondiale Luterane, care s-a format în 1947.

Calvinism

Doctrina lui Jean Calvin s-a format în jurul a câtorva principii teologice, ca de pildă, suveranitatea lui Dumnezeu în acordarea harului, de unde, alegerea sau predestinarea în sens restrâns. În timp ce Melanchton (1497-1560) susținea că omul căzut are voință liberă, în sens de „*puterea de a accepta harul*", formula „*Concordie*" (1595) acceptă un compromis: chemarea la mântuire se referă la toți, nu numai la cei aleși, deși căderea din har e posibilă. Beza (1519-1605), succesorul lui Calvin, susținea că Dumnezeu a permis căderea în păcat ca să-i salveze pe cei aleși. Hristos a murit deci numai pentru cei aleși.

Un sinod din Dort (1618) rezumă calvinismul astfel: suveranitatea lui Dumnezeu, căderea totală a omului, alegerea necondiționată sau predestinarea, răscumpărarea limitată (la cei aleși), harul e irezistibil în chemarea efectivă, perseverența sfinților. Calvin respinge, astfel, multe idei ale lui Luther. Despre Euharistie sau Cină, Calvin învăța că Trupul lui Hristos „este în ceruri, nu aici", adică e vorba de prezența Duhului în inima credinciosului, nu de prezența lui Hristos cu Trupul în elementele euharistice. Biserica veche cunoaște patru oficii: *pastor, doctor, diacon, prezbiter* sau *bătrân*. Hristos înviat este capul Bisericii, pe care o călăuzește prin cuvânt și prin Duh. Biserica e condusă de prezbiteri, care nu sunt investiți cu puterea autorității. Cultul constă în ascultarea și în predicarea cuvântului lui Dumnezeu.

Iacob Arminius, calvinist olandez, scrie *Remonstrance* (1610), în care susține că Hristos a murit pentru toți, dar numai creștinii beneficiază de aceasta, deci harul nu este irezistibil. De aici, *arminianism*, doctrină care se opune predestinării absolute (susținută de Calvin) și învață posibilitățile mântuirii pentru toți.

Bisericile *calviniste* din Elveţia, Franţa, Ungaria şi Olanda preferă numele de „reformate", în timp ce acelea din ţările anglo-saxone sunt numite „prezbiteriene". Două organizaţii, reformată şi congregaţională, s-au unit în 1970, la Nairobi, Kenya, şi au format Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate (care cuprinde 157 Biserici membre, cu 70 mil. de membri), cu sediul la Geneva. Dialogul oficial între Bisericile Ortodoxe şi Alianţa Mondială s-a concretizat recent într-un „consens" asupra doctrinei Sfintei Treimi (Vezi *Episkepsis*, nr. 455, 1.4.1991, pp. 4-12).

Metodism

Mişcare de înnoire spirituală în Biserica Anglicană, în secolul XVIII. Ca tradiţie şi ca doctrină, metodismul este rezultatul misiunii fraţilor John şi Charles Wesley, ale căror idei n-au fost acceptate de clerul anglican. În 1729, John Wesley ia iniţiativa să organizeze devoţiuni private, lecturi biblice şi rugăciune ca metodă de dezvoltare spirituală. În 1736, pleacă în Georgia. La 24 mai 1738, John Wesley face experienţa convertirii sub forma „încălzirii" inimii prin lucrarea Duhului Sfânt, devenind astfel „apostol al Angliei". Ca organizaţie, *metodismul* începe la 1 ian. 1739, la Londra: e o „societate" pe bază voluntară, o comunitate de experienţă creştină, „club" de mântuire. Mişcarea ia proporţii, deoarece atinge masele proletare şi se organizează pe „clase". În 1743, devine o „societate unită" deschisă nonconformiştilor, iar în 1744, se prezintă ca o mişcare naţională cu ramificaţii multiple. În 1747, Wesley vizitează Olanda. De aici, *metodismul* s-a răspândit în America de Nord, unde Francis Asbury, devenit episcop, a jucat un rol important. În 1784, se adoptă *Actul de declaraţie*, care consfinţeşte mişcarea ca organizaţie, având ca organ suprem Conferinţa metodistă. *Metodismul* se separă de anglicanism în 1795.

Doctrină: justificarea prin credinţă este pentru toţi (arminianism); tuturor le este promisă asigurarea Duhului Sfânt; viaţa creştinului constă în perfecţiunea în iubire, care este distinctă şi după justificare; experienţa personală a Duhului Sfânt, ca mărturie interioară; interes pentru misiune şi pentru binele social.

Armata Salvării este o tradiţie ieşită din *metodismul* din Anglia, în 1865. De asemenea, *penticostalismul* are originea în pietismul de nuanţă metodistă.

Cea dintâi Conferinţă mondială metodistă s-a ţinut la Londra, în 1881. Din 1951, s-a format Consiliul Metodist, care este angajat în dialog bilateral cu Biserica Romano-Catolică şi cu Federaţia Mondială Luterană. Propunerile de unire între *metodism* şi Biserica Anglicană au fost respinse de anglicani, în 1972 şi în 1982.

Anabaptişti (sau „rebotezători")

Reformatori radicali din Zürich (către anul 1520), care n-au acceptat reforma lui Luther şi Zwingli, în special, teza acestora despre raportul oficial dintre Biserică şi stat. De aici, s-au răspândit în Europa constituind aripa stângă a Reformei. Doctrina lor e formulată de „fraţii elveţieni" care au adoptat, la 24 februarie 1527, *Confesiunea de la Schleitheim*, compusă de Michael Sattler (martirizat în 1527 de autorităţile de stat), în care se respinge doctrina lui Zwingli şi Calvin, mai ales ideea de Biserică de stat. Principii doctrinare: Biserica trebuie să fie reformată în puritatea ei de la început, prin libera adeziune, prin credinţă, la cuvântul lui Dumnezeu; refuză să practice Botezul copiilor (deoarece, astfel, se favorizează şi se menţine Biserica de stat) şi reinstituie Botezul credincioşilor adulţi, de unde, numele de *anabaptişti*.

O mişcare derivată din *anabaptişti* este cea a *menoniţilor*, care au adoptat *Confesiunea de la Dordrecht*, la 21 aprilie 1632.

Menoniţi (sau „anabaptişti")

Cea mai veche comunitate din rândul Bisericilor Libere protestante şi al mişcărilor de „trezire", fondată de preotul catolic olandez Menno Simon (1496-1561), care a trecut la anabaptism în 1536. Acesta a fost persecutat după ce a încercat să formeze „împărăţia sfinţilor" în Münster. A organizat comunităţi în Olanda şi în ţările vecine, după principiul congregaţiilor locale, conduse de bătrâni, împotriva organizării ecleziastice. *Menoniţii*, urmând reformatorilor radicali, resping Botezul copiilor şi prezenţa reală în Euharistie, cer independenţa puterii bisericeşti, de cea seculară, refuză serviciul militar, jurământul şi magistratura, susţin că Biserica trebuie să includă numai creştini angajaţi în slujba Evangheliei. Practică Botezul la vârstă adultă, săvârşesc Cina (de trei ori pe an), duc o viaţă spirituală profundă care include lectura Bibliei, rugăciunea în familie, caritatea. Sunt deschişi pentru misiune, pace, ecumenism.

Ca şi Prietenii (Quakers) şi Biserica Fraţilor, *menoniţii* participă la servicii alternative, în favoarea păcii şi a asistenţei sociale, în caz de război.

Prima Conferinţă mondială a *menoniţilor* s-a ţinut la Basel, în 1925.

Quakers

Sau, mai târziu, Societatea religioasă a prietenilor, datează din 1650, fiind conduşi, la început de predicatorul George Fox. Doctrina lor a fost formulată de Robert Barclay (*Theses theologicae*, in 1675). Din Marea Britanie şi din Irlanda, prietenii s-au răspândit în Nordul Europei şi în America de Nord. În 1682, William Penn a întemeiat Comunitatea prietenilor în Pennsylvania.

În centrul doctrinei lor stă concepţia despre „lumina interioară", adică simţul direct al lucrării divine a lui Hristos în suflet, prin care omul e liberat de păcat şi obţine virtuţi morale, ca simplitatea şi puritatea. „Prietenii" resping Tainele, Preoţia, orice formă de autoritate în Biserică, obligaţia de a frecventa cultul, sunt împotriva serviciului militar, jurământului în justiţie, respectului faţă de autorităţile civile. Cred în botezul spiritual şi în comuniunea spirituală, sunt devotaţi serviciului social şi educativ. „Bătrânii" răspund de organizarea cultului în adunări locale, iar „supraveghetorii" se ocupă de acţiunea pastorală şi socială a congregaţiei.

În scopul de a coordona relaţiile dintre comunităţile de „prieteni" din diverse naţiuni, a luat fiinţă „Comitetul mondial al prietenilor pentru consultaţie", în 1937.

Baptişti

(Gr. *baptizo = a boteza, a afunda*). Denominaţiune de origine protestantă, care s-a ivit ca reacţie contra Bisericilor de Stat ce pretindeau Botezul copiilor şi impuneau mărturisirea unui crez. Teologic, *baptiştii* resping atât protestantismul istoric, în special, normativitatea confesiunilor de credinţă, cât şi catolicismul, mai ales, ideea de Biserică universală.

Biserica baptistă a fost întemeiată în Olanda, în 1609, de pastorul anglican John Smith, care se opunea Botezului copiilor, deoarece nu sunt capabili să facă o mărturisire conştientă a credinţei. În 1612, ia fiinţă Biserica baptistă din Londra, sub conducerea lui Thomas Helwys, care predica toleranţa religioasă pentru toţi, creştini şi atei. De aici, *baptismul* s-a răspândit în Statele Unite, devenind cea mai largă denominaţiune (13 milioane de membri numără **Convenţia baptiştilor de Sud**, care a fost organizată în Augusta Georgia, în 1845, adoptând o teologie calvinistă conservatoare). **Convenţia Baptistă New Hampshire**, publicată în 1833, pune accent pe congregaţia locală, în timp ce *Declaraţiile de principii* (1859), adoptate de Seminarul baptiştilor din Sud, Louisville, Kentucky, afirmă, atât Biserica universală, cât şi cea locală.

Doctrină: Biserica e o comuniune voluntară de credincioşi care s-au decis pentru Hristos, prin mărturisirea personală a credinţei şi prin Botez (prin imersiune). *Baptiştii* sunt pentru separarea dintre Biserică şi Stat, pentru Botezul adulţilor, libertatea religioasă, congregaţia locală. Recunosc Biblia, „singurul crez", ca autoritate ultimă pentru credinţă şi resping Tradiţia.

Alianţa mondială baptistă e o asociaţie de uniuni şi de convenţii baptiste naţionale şi regionale, cu sediul în Washington. Primul congres al alianţei s-a ţinut la Londra, în 1905.

Biserica Catolică-Apostolică

Mişcare de „trezire", milenaristă, întemeiată de pastorul scoţian Edward Irving (1792-1834), la Londra. Acesta predica revărsarea apropiată a Duhului Sfânt şi apariţia harismelor pentru a reînnoi Biserica, în semn de restaurare a instituţiilor Bisericii primare: Apostoli, Profeţi, didascali, Evanghelişti. Acesta fixează întoarcerea lui Hristos pentru anul 1864.

Mişcarea se împarte, în 1863, datorită lui F.W. Schwartz († 1895), care se opune unei evoluţii în sens instituţional, dându-i o altă structură. Această ramură se numeşte, din 1906, *Biserica neo-apostolică*, fiind condusă de un apostol-patriarh şi de 12 apostoli vii, care reprezintă adevărata rămăşiţă a ucenicilor lui Iisus. La Botez şi la Cină, ei adaugă un sacrament nou, „Sfânta Pecete", pe care celelalte Biserici nu-l au.

Discipolii lui Hristos (Disciples of Christ)

Grupuri separate de Biserica prezbiteriană din America de Nord, care vor să restaureze forma de Biserică, cunoscută în perioada Noului Testament (de unde şi numele de restauraţionişti). Acestea s-au reunit într-o Biserică, numită „Biserica creştină" sau „Creştinii" sau „Biserica lui Hristos",

De aici, Biserici surori s-au organizat în Marea Britanie, în Australia, în Noua Zeelandă.

Doctrină: comunitatea de tip congregaţional care corespunde cu mărturia Noului Testament; orice credinţă şi practică creştină trebuie să fie conforme cu Biblia, singura sursă pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. *Discipolii lui Hristos* cred în Treime, în Jertfa de ispăşire, în naşterea lui Iisus din Fecioară, în nevoia naşterii spirituale, practică Botezul prin afundare, cultivă spiritul de comuniune, promovează unitatea Bisericilor pe baza Noului Testament.

Convenţia mondială a Bisericilor lui Hristos a luat fiinţă în 1930, în Statele Unite. În 1975, la Nairobi, a fost creat Consiliul Consultativ Ecumenic al Discipolilor, cu scopul de a întări participarea *discipolilor* la mişcarea ecumenică.

Darbişti

Sau „Adunarea fraţilor" constituie o mişcare milenaristă întemeiată de pastorul anglican John Nelson Darby (1800-1882), care, în 1828, denunţă compromisul dintre Stat şi Biserică, optând pentru „comunităţi libere". Ei învaţă că toate Bisericile sunt necredincioase lui Hristos, de aceea El le-a părăsit. Există numai o Biserică spirituală, nevăzută, fără organizare şi fără ierarhie, condusă de Duhul Sfânt, care-i adună pe creştini într-o „adunare de fraţi". Practică interpretarea literală a Bibliei, cred în apropiata venire a Domnului, în înfrângerea antihristului şi în instaurarea mileniului. Acceptă Botezul şi Cina ca simboluri ale morţii lui Hristos.

Din cauza relaţiilor cu alţi creştini, mişcarea s-a împărţit în fraţi rigorişti, „strâmţi" şi fraţi „largi".

Adventişti (sau Biserica adventiştilor de ziua a 7-a)

Se deosebeşte prin învăţătura că omul creştin trebuie să fie pregătit pentru întoarcerea imediată a lui Hristos (Parousia), care va avea loc în zi de sâmbătă (Sabat), ziua consacrată Domnului. Hristos va veni ca să domnească pe pământ timp de un mileniu (adică o mie de ani) - de unde şi denumirea de *milenarişti* sau *hiliaşti* - înainte de judecata generală, de restaurarea universului şi de întoarcerea păcătoşilor în neființă. *Adventismul* a fost întemeiat în 1844 de un protestant baptist William Miller (1782-1849). Dar cea care a organizat mişcarea a fost Ellen White (1827-1915), care pretinde că a primit „revelaţii personale" referitoare la apariţia lui Hristos. De aceea, dicipolii au numit-o „spiritul profeţiei".

Mişcarea are un caracter „milenarist", păstrând doctrinele reformei: Treime, Iisus Hristos este Dumnezeu şi om adevărat, rolul principal al acţiunii Duhului Sfânt, singurul interpret al Scripturii, insistă asupra convertirii personale, acceptă Sfânta Cină ca prezenţă spirituală a lui Hristos. *Adventiştii* propun o morală austeră care să procure o viaţă sănătoasă: interzic consumul de alcool, cafea, tutun, carne de porc, luxul şi desfrânarea. *Adventiştii*, în afară de predică, de învăţătură, de vindecări, se ocupă de acţiuni sociale şi umanitare (dezintoxicarea fumătorilor). Orice creştin este un „frate în Hristos". *Adventiştii* nu cred în unirea Bisericilor. Sediul la Washington. Statistică: 2.350.000 membri, în 189 de ţări.

Milenialism sau *milenarism* = doctrină după care Hristos va domni pe pământ (cf. Apoc. 20) un millenium (împărăţie de o mie de ani), perioadă de pace şi de dreptate universală.

Premilenariştii = fundamentalişti care susţin că Hristos Se va întoarce ca rege, *înainte de mileniu*, pentru a stabili aici puterea Sa.

Amilenarişti = protestanţi care susţin că împărăţia de o mie de ani a lui Hristos nu se va întâmpla în mod istoric, ci numai în inima celor care cred în El.

Armata salvării

Mişcare religioasă, mai degrabă, decât Biserică, ieşită din metodismul din Anglia în 1865, având, ca scop principal, mântuirea celor care suferă şi se află în mizerie, în viciu şi în păcat. A fost întemeiată de William Booth (1842-1912) în Anglia, în 1878.

Armata Salvării a preluat învăţăturile generale ale protestantismului şi ale pietismului. Adepţii, salutiştii cred în certitudinea mântuirii dată tuturor de Hristos şi în transformarea spirituală prin harul lui Hristos. Ei vor să fie martori fermi şi curajoşi ai iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni, mai ales, faţă de cei care trăiesc în nevoie şi în mizerie. Pentru aceasta, ei predică şi învaţă în orice situaţie s-ar găsi: pe stradă, în magazine, în locuri publice. Ei sunt încadraţi într-o organizare ierarhică cu grade, uniforme, drapel, fanfare, defilări etc. (4 milioane de membri).

C. Penticostalism

Tradiție pietistă de origine protestantă, care învață că orice creștin trebuie să aibă o experiență personală după convertire, numită botezul cu Duhul Sfânt, când va primi unul sau mai multe din „harismele" cunoscute în Biserica apostolică, așa cum e redat în Faptele Apostolilor: profeția, sfințenia, vindecarea, vorbirea în limbi (glosolalia), interpretarea limbilor. **Penticostaliștii** nu acceptă să fie desciriși ca o sectă sau ca o denominațiune, ci pretind că sunt unul din curentele majore (al 3-lea sau al 4-lea) ale creștinismului actual. Originea lor îndepărtată se află în metodismul lui John Wesley, care susținea că „mărturia interioară", căldura Duhului sau **sfințirea** este o experiență distinctă de cea a justificării. Multe comunități penticostaliste (ca de pildă mișcarea „Holiness") vor prelua ideea de a doua binecuvântare, a sfințirii. Mișcarea din epoca modernă începe în Insulele Britanice, între 1925 și 1935, prin predica evangheliștilor Stephen și Geroge Jeffreys. De aici, s-a răspândit în Statele Unite, în America de Sud, în Scandinavia.

Penticostalismul este, de fapt, o reacție contra vechilor denominațiuni pietiste (metodism), care vorbesc de „a treia binecuvântare", adică darurile spirituale, în special vindecările, care se dau după botezul cu Duh și cu foc. În Statele Unite, cea dintâi formulare a acestui curent se face în Topeka Kansas, către începutul anului 1900, în sensul că, „vorbirea în alte limbi" (necunoscute) constituie o evidență a botezului cu Duhul Sfânt. Bazele **penticostalismului** au fost puse de întâlnirile care au avut loc între 1906 și 1909, în Azusa Street, Los Angeles, care a devenit centrul celor care făceau legătura între Botez și vorbirea în limbi. În America, există mai multe denominațiuni **penticostaliste** (harismatice): Adunarea lui Dumnezeu (Assemblies of God), Biserica lui Dumnezeu (Church of God) - cea mai largă comunitate a negrilor americani. De aici, curentul s-a răspândit în Scandinavia, Marea Britanie, Rusia, Indonezia, America Latină - Brazilia, Chile, Africa-Zair.

Doctrina **penticostaliștilor** este liberală și depinde de ramura harismatică sau evanghelică. Toți au în comun ideea că botezul în Duh este a 3-a lucrare a harului („Holiness" susține că este a 2-a). Sensul fizic inițial al botezului cu Duhul sunt „limbile". Evangheliștii tămăduitori au o doctrină care consideră boala ca fiind un rezultat al păcatului sau al lipsei de credință. Aceștia practică vindecarea bolnavilor și exorcismul pentru cei posedați de forțe demonice. Cultul **penticostal** în absența clerului e spontan și e bazat pe I Corinteni cap. 12-14, unde se vorbește de darurile spirituale, profeție, cuvântul înțelepciunii. Cred în puterea și în inspirația individuală a Duhului, inspirație care se poate exprima „în limbi".

Există diferențe importante între părerile **penticostaliste**. **Penticostaliștii** fundamentaliști sunt recrutați din straturile sărace ale negrilor din Statele Unite. Mișcarea harismatică „Jesus Movement" s-a pronunțat în 1960 contra războiului din Vietnam. Există și mișcarea „Jesus Only", de tendință unitariană care practică Botezul în numele lui Iisus. Unii **penticostali** practică spălarea picioarelor.

Mișcarea **penticostală** - harismatică există și în Biserica Romano-Catolică. Consiliul Ecumenic al Bisericilor are legături oficiale cu Biserici penticostale.

În 1960, s-a constituit aripa „**neopenticostalistă**", care acceptă „vorbirea în limbi", dar care vrea ca experiența Duhului să fie exprimată în noi forme de comunitate.

Cea dintâi Conferință mondială **penticostală** s-a ținut la Zürich, în 1947.

D. Unitarianism

Doctrină care susține unicitatea lui Dumnezeu, respinge învățătura despre Treime, pune la îndoială divinitatea lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt. Monarhianismul susținea aceeași idee.

Mișcarea unitariană apare la începutul secolului XVI. Printre protagoniști, se numără Martin Celarius, Mihail Servetus și Bernard Ochino. Pentru erezia sa, Servetus a fost condamnat la moarte de Calvin, în 1553. Mișcarea s-a răspândit de aici în Polonia și în Ungaria. În 1565, s-a organizat sub numele de „Frații polonezi". Începând cu anul 1565, unul din reprezentanții **unitarianismului** este Faustus Socinus, care și-a stabilit centrul la Racow, desființat în 1638. În anul 1605, apare *Catehismul Racovian*. În 1654, unitarienii au emigrat în Olanda, Ungaria și Anglia. În Transilvania, Blandrata, un exilat din Polonia câștigă prietenia lui Francis David (1510-1579), episcop reformat

(din 1564) şi predicator la curtea regelui Ioan Sigismund (1540-1571). Regele acceptă la Dieta din Turda (1568) **unitarianismul** ca „tolerat". În 1571, **unitarianismul**, catolicismul şi luteranismul sunt declarate „religii recunoscute".

Unitarianismul din Anglia, întemeiat de John Biddle (1615-1662), a atras denominaţiuni prezbiteriene şi baptiste, care acceptau idei ariene, sabeliene şi sociniene. A fost recunoscut in 1689 (Toleration Act) şi legalizat în 1813. Unul din cei mai influenţi predicatori este Dr. Joseph Priestley (1733-1804), care interpretează Scriptura în mod raţionalist, respinge doctrina Răscumpărării, a căderii în păcat şi a Trinităţii.

Unitarianismul s-a răspândit in Irlanda (în 1830 s-a format Remonstrant Synod of Ulster) şi în America de Nord (unde s-a stabilit Priestley din 1794) printre congregaţionaliştii englezi. Prima Biserică unitariană ia fiinţă la Boston în 1785, sub conducerea lui James Ficeman, episcopalian. Facultatea de Teologie a Universităţii din Harvard, înfiinţată în 1816, devine centrul intelectual unitarian. În 1825, ia fiinţă Asociaţia Unitariană Americană, cu sediul la Boston.

E. Secte şi organizaţii sectare

Tot aici, se pot menţiona şi sectele de nuanţă protestantă, care nu trebuie să fie identificate nici cu confesiunile protestante istorice, nici cu mişcările evanghelice fundamentaliste. De pildă:

Martorii lui Iehova

Curent marginal protestant, milenarist (cunoscut şi sub numele de Watch Tower – Turnul de Veghe sau Ruselit) întemeiat în 1880, în America, de Charles Taze Russel (1852-1916), prezbiterian, apoi baptist, din Pittsburg, Pennsylvania. Secta pretinde că are o doctrină despre Dumnezeu după Vechiul Testament, afirmând că totul, Biserica, lumea, statele stau sub dominaţia satanei. Începând cu anul 607, înainte de Hristos, odată cu sfârşitul regatului lui Israel, Dumnezeu nu S-a mai manifestat. De-abia in 1914, istoria intră într-o nouă perioadă, perioada sa ultimă, care se termină cu bătălia Harmaghedonului. Adică, după ce l-a învins pe satan şi pe demonii săi, aruncaţi pe pământ, Hristos va începe domnia Sa in cer. „*Martorii*" vor fi feriţi pe pământ de aceste evenimente.

Martorii (numiţi şi ruselişti) pun mare accent pe predică şi pe propagarea doctrinei lor, prin cărţi şi prin vizite la domiciliu. Idealul lor este perfecţiunea morală prin puritatea vieţii. Folosesc noţiunea de „eră creştină" pentru a înlocui *Anno Domini* (în anul Domnului), sistem de a data anii după naşterea lui Hristos.

Mormoni (sau „Biserica lui Iisus Hristos a sfinţilor din ultimele zile")

Mişcare protestantă marginală, întemeiată de metodistul Joseph Smith (1805-1844), care pretinde că a descoperit şi a tradus o carte misterioasă despre istoria poporului lui Dumnezeu, în America, scrisă de *Mormon*, de unde şi numele de *mormoni*. (*Mormon* este ultimul rege al nefiţilor, un grup izraelit care ar fi emigrat în America în sec. V î.d.Hr.) Smith credea că, după 18 secole, Biserica apostolică este reînnoită. Susţine că a primit din cer preoţia lui Aaron. Organizează un marş cu 30.000 de adepţi, de la Ohio la Missouri şi Illinois, ca să se stabilească la Salt Lake City, unde construiesc „Sfântul Sion", respectiv Utah, unul din statele din America, începând cu 1896.

După doctrina *mormonilor*, Biserica e condusă direct de Dumnezeu, prin intermediul preşedintelui-profet. Dumnezeu are un corp, cele trei persoane sunt persoane fizice distincte. Revelaţia continuă. Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, dar, după numeroase corecturi făcute de Smith, include şi trei cărţi ale acestuia. Botează retroactiv, de unde interesul pentru genealogie. La sfârşitul timpului, zece seminţii ale lui Israel se vor aduna in jurul Sionului, în America, un adevărat paradis, peste care va domni Iisus. Practică Botezul adulţilor şi Cina, în sens simbolic.

Mormonii au preferinţă pentru cultura intelectuală şi artistică, pentru respect în relaţiile dintre oameni. Practică o morală riguroasă şi un regim alimentar strict (fără tutun, cafea, alcool, drog, ceai). Au un sens misionar foarte dezvoltat. Toţi tinerii între 18 şi 20 de ani consacră 1-2 ani pentru evanghelizare. Întrucât percepe impozit credincioşilor, Biserica *mormonilor* este foarte bogată (4.475.000 de membri).

Christian Science (sau Religious Science)

Ştiinţă creştină sau Biserica lui Hristos scientologică a fost întemeiată de Mary Baker-Eddy (1821-1910), care a primit de la un vindecător

mistic, P.P. Quimby, un sistem și o doctrină mistică numită *Christian Science*. În centrul acestei „științe" metafizice, stă ideea că o convingere puternică este suficientă pentru ca cineva să se vindece de toate relele. Baker a dezvoltat această doctrină în cartea sa, *Știința și Sănătatea cu cheia Scripturilor*, în care arată că „știința" divină stă la baza operei de vindecare și de mântuire în Hristos. Răul nu există. Hristos nu este mântuitor, ci un taumaturg spiritual. Spre gloria „papesei din Boston" s-a construit un templu. Mișcarea colaborează cu alți creștini, în lupta contra răului, sub toate formele. Publică un jurnal de mare influență: *Christian Science Monitor*.

Bibliografie

- David B. Barnet (editor), *World Christian Encyclopedia*, Nairobi, Oxford University, Press, 1982, p. 14;
- René Girault, *Construire l'Église une. Petite encyclopedie moderne du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1990;
- Kurt Hutten, *Seher Grubler Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen*, Quelle Verlag, Stuttgart, 1982;
- Raymond Winling, *La théologie contemporaine* (1945-1980), Centurion, Paris, 1983;
- René Girault - Jean Vernette, *Croire en dialogue*, Droguet et Ardant, Limoges, 1979;
- Kurt Keinath, *Freikirchen und Sekten*, in Konard Algerminssen, **Konfessionskunde**, Verlag Bonifacius-Druckefrei Paderborn, 1966, pp. 659-828.

F. Secte - fundamentalism, universalism

În mod curent, **Sectele** (creștine) se tratează în cadrul misiologiei, ca tip de contra-misiune, cu înțelegerea că ele nu s-au format prin convertirea celor care nu erau creștini, ci prin prozelitism în rândul creștinilor deja botezați, adică prin dizlocarea, sub presiune psihologică, morală sau chiar economică, a unui grup de creștini din trupul unei Biserici constituite anterior. Cu apariția recentă a unor secte, Methernita și Jean-Michel, (**Templul solar în Elveția și în Franța**) care practică violența și sechestrarea față de adepți, mergând până la forme aberante și agresive, ca: abuz sexual, stupefiante, sinucidere și asasinat colectiv, sectele sunt în atenția instituțiilor care protejează dreptul și libertatea persoanei. În multe țări, datorită manipulațiilor secrete financiare, sectele cad adesea sub incidența codului penal. În apropierea anului jubiliar 2000, sectele de inspirație apocaliptică și milenaristă speculează frica de realitatea istorică și insecuritatea față de viitor, creează o apocalipsă trucată, virtuală, plină de fantezii și de halucinări.

Identitatea filozofico-gnostico-religioasă a sectelor nu este ușor de definit. Ele pot fi descrise din diverse unghiuri. În general, în literatura ortodoxă, secta este prezentată ca o gupare rătăcită, o comunitate erantă, care reduce Adevărul evanghelic la limitele și la interesele individului, recurgând la deviații și la excentricități. Secta poate fi examinată și în raport cu atributele cunoscute ale Bisericii: unitatea, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea. Cu toate că pretinde a fi o adunare în numele lui Hristos și în supunere totală față de El, până la suferință și martiriu, secta stă totdeauna la marginea Bisericii, ca o fragmentare și negare a acesteia, în totală dependență psihologică de un fondator harismatic, capabil să se substituie puterii divine. Sectanții racolează adepții lor în rândul „creștinilor fără Biserică".

Din punct de vedere istoric, sectele pot fi o deviație din mișcările evanghelice protestante numite *culte neoprotestante*: evanghelicalism, penticostalism, puritanism, adventism, pietism, dar din punct de vedere al pozițiilor ecleziologice și misionare, acestea nu sunt echivalente. Mișcarea evanghelică fundamentalistă, care are la bază discontinuitatea cu istoria ecumenică a Bisericii, ca și Bisericile ieșite din Reforma protestantă, nu trebuie să fie confundate cu sectele: Martorii lui

Iehova, Scientologia sau Biserica Unificării - Moon). De asemenea, există o deosebire între sectele creştine (**Biserica Unificării - Moon**) şi sectele şi mişcările religioase (**New Age**, care provine dintr-o societate teozofică şi propagă panteismul). De aceea trebuie să se facă distincţie între: **fundamentalism** - păstrarea strictă şi interpretarea literală a Bibliei; **integrism** - pretenţia unei Biserici că este unica depozitară a Adevărului; **sectarism** - opoziţia unei minorităţi sub pretextul că adepţii ei ar fi energizaţi, iniţiaţi şi puri; **ecumenism** - acceptarea dialogului interconfesional în vederea unităţii văzute a tuturor.

Elementele componente ale identităţii sectelor (creştine) sunt fluide, incoerente, inexplicate, camuflate. Elemente comune sunt:

Sectele împărtăşesc o idee principală a mişcărilor evanghelice fundamentaliste, aceea despre universalismul Evangheliei prin care înţeleg expansiunea mesajului creştin în întreaga lume, cu orice preţ, fără să ţină seama de Bisericile existente. Această prioritate a evanghelizării este înţeleasă ca prozelitism şi totalitarism, adică recuperarea disidenţilor, creştini marginalizaţi, naivi, fragili, sub motivul unui confort spiritual colectiv, renaşteri religioase şi experienţe terapeutice intense, valori pe care nu le-ar găsi în Bisericile tradiţionale. Sectele ascund manipulaţiile psihice sub formă de ritur religioase şi neagă în mod deschis morala sau disciplina Evangheliei, bazată pe iubirea universală care mântuieşte a lui Iisus Hristos, despre care dau mărturie Fericirile.

Sectele pretind fidelitate faţă de mesajul divin, pe care îl sacrifică în favoarea adepţilor. Fundamentalismul lor este totdeauna în opoziţie cu Bisericile tradiţionale. Metoda sectelor constă în a mistifica conţinutul religiei, a imagina rituri de iniţiere fanteziste, sincretiste şi chiar obscene, insinuând unificarea mistică cu Dumnezeu. Separarea între doctrină şi etică este netă.

Sectele se constituie ca asociaţii izolate, para şi antibisericeşti, practică intoleranţa faţă de alte Biserici, mai ales, faţă de cele oficiale pe care le consideră corupte, false, conformiste. Sectele dau o mare importanţă comunităţii organizate sub autoritatea unui despot, iar morala socială pentru toţi este aproape inexistentă. Pentru a marca diferenţa faţă de societate, sectele administrează propriile lor reţele de şcoli private, de spitale cu tratament homeopatic, organe de pază şi poliţie, bănci. Nu iau parte la organizarea civilă a societăţii sub pretextul de a nu fi absorbite în cultura dominantă seculară. Unele secte neagă dreptul statului de a proteja şi organiza societatea.

Având idei preconcepute despre raportul dintre Adevărul evanghelic şi interesele individului, dintre Biserica-instituţie şi Evanghelie, sectele arată o mare rezervă şi suspiciune faţă de dialogul interconfesional şi faţă de Mişcarea ecumenică.

Bibliografie

- *Biserica şi Sectele. Adevăr şi rătăcire*. Broşură editată de Asociaţia Sf. Grigorie Palama, Bucureşti, 1992;

- P.I. David, *Călăuză creştină*. Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1987;

- Ernest Valea, *„New Religious Movements in Romania"*. **Update and Dialog** (Aarhus, DK), vol. 2, Nr. 1, 1993, pp. 3-6;

- Felicia Gheorghieş, *Termoignange évangelique en Roumanie aujourd'hui*, **Spiritus**, Nr. 139, Mai, 1994, pp. 214-219;

- Miroslav Volf, *Fishing in the Neighbour's Pond: Mission and Proselytism in Eastern Europe*. **International Buletin**, vol. 20, Nr. 1, 1996;

- Jean Seguy, *Sectes*, in **Encyclopedie du Protestantisme**, Cerf, Labor et Fides, Paris-Genève, 1995, pp. 1427-1441;

- *La Mission et l'Evangélisation. Affirmation oecuménique*, Geneva: COE, 1982;

- *Témoignage commun*, Geneva: COE, 1983;

- Ioan Sauca (editor), *Ortodoxy and Cultures*, Geneva: CNCC Publications, 1997.

XXVII. Locul Ortodoxiei în comunitatea ecumenică: Una Sancta Catholica

(I. Bria, *„Biserica Una Sancta în lumina tradiţiei ortodoxe"*, **Revista Teologică**, VII (1997), nr. 3, pp. 3-68)

1. Când spunem **Biserica Ortodoxă** sau **Ortodoxia**, înţelegem un ansamblu de Biserici locale care, din punct de vedere dogmatic, mărturisesc aceeaşi credinţă apostolică, din punct de vedere liturgic, toate folosesc ritul bizantin celebrat în limba proprie poporului respectiv, iar din punct de vedere al organizării, sunt autonome şi autocefale, adică au conducători indigeni şi sinod propriu, fără dependenţă canonică de altă Biserică locală. În situaţia actuală, Patriarhul ecumenic de Constantinopol, ca **primus inter pares** (primul între egali) în ierarhia ortodoxă, exprimă unitatea Bisericilor locale şi coordonează relaţiile interortodoxe, în consultare şi în consens cu primaţii acestor Biserici. Arhiepiscopul de Constantinopol n-are drept de jurisdicţie asupra Bisericilor locale, fiind ales de un sinod local grec. Noul calendar gregorian a fost adoptat în 1924 de majoritatea Bisericilor ortodoxe, în afară de cele din Ierusalim, Rusia, Serbia şi Muntele Athos.

Cele mai vechi Biserici au rangul de patriarhie: Constantinopol (Istanbul), Alexandria (Alexandria), Antiohia (Damasc), Ierusalim (Ierusalim), Rusia (Moscova), Georgia (Tbilisi), Serbia (Belgrad), România (Bucureşti), Bulgaria (Sofia), celelalte sunt autocefale şi autonome Grecia (Atena), Cypru (Nicosia), Polonia (Varşovia), Cehia şi Slovacia (Praga), Albania (Tirana), Finlanda (Kuopio). Bisericile Ortodoxe din America (New-York) şi din Japonia (Tokio) sunt recunoscute ca autocefale doar de Patriarhia Moscovei, din 1970 (vezi: *„Ortodoxia în lume"* în **Vestitorul Ortodoxiei**, octombrie 1995, pp.15-16). În cuprinsul diasporei ortodoxe occidentale există episcopii şi mitropolii organizate, din motive politice, separat de Bisericile autocefale respective deci considerate necanonice sau schismatice. De asemenea, multe comunităţi ortodoxe au adaptat cultul bizantin pentru a corespunde unei Ortodoxii de cultură occidentală (Vezi: Maxime Kovalesky, **Orthodoxie et Occident**, Suresnes, Les ed. de l'ancre, 1994.)

2. Bisericile Ortodoxe Orientale (sau necalcedoniene) s-au organizat separat după Sinodul ecumenic de la Calcedon(451), păstrând o hristologie de tendinţă monofizită. În urma conversaţiilor recente, teologii au recunoscut că ambele Biserici răsăritene au o hristologie comună. Acestea sunt: Biserica Coptă (Cairo), Siriană (Damasc), Indiană (Kottayam, Kerala, India), Armeană, cu două catolicosate: Etchimiadzin (Armenia) şi Cilicia (Beirut), Etiopiană(Addis-Abeba).

Biserica Ortodoxă crede că Tradiţa comună a primului mileniu, confirmată de cele şapte sinoade ecumenice (325-787), constituie inima - şi paradigma - ecumenică a creştinismului universal. Această Tradiţie constitutivă n-a fost distrusă sau alterată de cultura şi de practica diversă în care s-a păstrat şi interpretat de-a lungul secolelor, prin intermediul Bisericilor locale. Biserica Ortodoxă răsăriteană recunoaşte polifonia Bisericilor locale, autonome şi autocefale, care se exprimă, în materie de credinţă şi de organizare, prin sistemul sinodal (conciliar). În ciuda faptului că a fost separată geografic de Occident, din cauza factorilor politici (liniile de demarcaţie impuse de Imperiile: roman, otoman, austro-ungar, sovietic), Biserica Ortodoxă din Răsărit poartă memoria „comuniunii în diversitate", în doctrină şi cult, în organizare polifonică descentralizată şi în sistemul sinodal.

3. Potrivit unei scheme arbitrare, folosite de teologul rus convertit la catolicism, Vladimir Soloviev (1853-1900), spiritul **Ortodoxiei** este influenţat de teologia ioanică, în timp ce catolicismul reproduce influenţa petrină, iar protestantismul poartă caracterul paulin. În general însă, **Ortodoxia** refuză să se considere „una" din confesiunile creştine şi să identifice doctrina sa cu vreun text confesional istoric. De la Ignatie al Antiohiei, ea a păstrat ideea că sobornicitatea sau universalitatea Bisericii este dată de caracterul **ortodox** al normei de credinţă. Biserica este „catolică" numai dacă mărturiseşte doctrina **ortodoxă**, adevărată deci conformă cu regula apostolică. **Ortodoxia** implică sensul teologic al catolicităţii. În ce priveşte metoda teologică, **Ortodoxia** a stabilit că doctrina are numai criterii sau evidenţe interne, adică experienţa Bisericii, deoarece adevărul este

însăşi comuniunea în Duhul Sfânt. **Ortodoxia** unei învăţături nu poate fi determinată pe baza unor criterii exterioare. Desigur, **Ortodoxia** are un conţinut şi acesta poate fi identificat în Sfânta Scriptură, în Tradiţie, în texte dogmatice, dar numai conştiinţa Bisericii, care este organul Duhului Sfânt, este cea care conferă autoritate acestor texte. Biserica are evidenţa ei interioară, de aceea experienţa Bisericii anticipează şi confirmă unele noi formulări ale doctrinei.

Ortodoxia a fost întotdeauna preocupată să menţină această integritate între responsabilitatea pastorală şi cea teologică, între dogmatică şi spiritualitate, între credinţă şi etică. Teologii ortodocşi de influenţă rusă şi de limbă slavonă preferă să traducă **Ortodoxia** cu pravoslavie (cult adevărat), de unde înclinarea lor spre liturghie, pietate şi iconografie, mai puţin deci spre sistematizarea doctrinei, care se observă în teologia greacă şi română.

De asemenea, **Ortodoxia** n-a încercat o „ierarhie a adevărurilor", adică o separare între doctrine fundamentale şi articole secundare, deoarece pentru ea dogmatica formează, de altfel, un întreg inseparabil de viaţa liturgică şi spirituală, ca şi de organizarea canonică şi de viaţa pastorală.

Ortodoxia n-a cunoscut criza creştinismului occidental care a produs Reforma (sec. XVI), controversa despre autoritatea în Biserică. Ea nu şi-a pus problema „papa sau sinodul", deoarece principiul conciliar a fost acceptat ca un principiu eclezlologic. Sinodul ecumenic nu este o autoritate magistrală independentă. În sinod, episcopii reprezintă în mod colegial Bisericile locale respective, de aceea autoritatea Sinodului ecumenic stă şi cade cu consimţământul acestor Biserici. Din această eclezlologie a comuniunii Bisericilor locale decurge şi respectul faţă de jurisdicţia bisericească locală: nu există episcop care să aibă jurisdicţie universală, principiul autonomiei şi autocefaliei fiind respectat în administrarea Bisericii locale, fie episcopie, fie mitropolie. Cezaro-papismul, de care e acuzată **ortodoxia**, este, de fapt, o deformaţie eclezlologică tardivă, apărută în Rusia, începând cu Petru cel Mare, până la izbucnirea revoluţiei bolşevice (1721-1917).

4. Spre deosebire de teologia occidentală care se limitează la accepţia geografică a **catolicităţii** în sensul de universalitate, **Ortodoxia** ar fi reţinut sensul acesteia, de plenitudine în comuniune cu Hristos. **Catolicitatea** ar fi, mai degrabă, o formă a Bisericii-instituţie, care presupune conştiinţa întregului, contrar separatismului individualist. Este vorba de o dimensiune interioară, verticală, nu de una concretă, orizontală. De aceea şi „creşterea" Bisericii constă în desăvârşirea plenitudinii sale lăuntrice, a sobornicităţii interne, nu în extinderea spaţială, geografică şi numerică. În acest sens, teologul George Florovsky scrie: „*Catolicitatea nu este o concepţie cantitativă sau geografică. Ea nu depinde în nici un fel de răspândirea universală a creştinilor. Universalitatea Bisericii este o consecinţă sau o manifestare, dar nu cauza sau temelia* ***catolicităţii*** *ei. Extinderea universală sau universalitatea Bisericii este numai un semn văzut, unul care nu este absolut necesar* ... *Concepţia de* ***catolicitate*** *nu poate fi măsurată prin extinderea ei universală; universalitatea nu o exprimă în mod exact*".

5. Pentarhia (gr. *penta* + *arhe* = *cinci căpetenii*) este sistemul celor cinci patriarhate locale din Biserica veche: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim. Această ordine a fost fixată în canonul 36 al Sinodului VI ecumenic (680), care, de altfel, confirmă canonul 3 al Sinodului II ecumenic (381) şi canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic (451): „*Reînnoind rânduielile date de către cei o sută cincizeci de părinţi care s-au adunat în de-Dumnezeu-păzita cetate imperială (Constantinopol) şi de către cei şase sute treizeci, a acelora care s-au întâlnit la Calcedon, noi proclamăm că tronul de Constantinopol se bucură de privilegii egale cu tronul Romei celei vechi, iar în chestiunile bisericeşti, să fie cinstit în mod egal cu acesta, fiind al doilea după acesta din urmă, după care vine imediat tronul marii cetăţi a Alexandriei, apoi acela al Antiohiei, iar după acesta, scaunul cetăţii Ierusalimului*". Episcopul de Roma se află în această poziţie de cap de serie, nu în virtutea vreunei succesiuni petrine (succesor al Apostolului Petru) care l-ar separa de ceilalţi episcopi (toţi în succesiunea Apostolilor), ci ca **primus inter pares**. De altfel, fiecare primat (ca patriarh al Bisericii locale) a avut o jurisdicţie limitată şi o responsabilitate locală şi n-a îndeplinit funcţii cu caracter ecumenic în mod ordinar, ci numai în cazuri extraordinare (sinoade ecumenice), şi atunci, ca membru al colegiului episcopal universal.

6. În decursul istoriei, unitatea şi integritatea Bisericii apostolice, răspândită de la Ierusalim în toată lumea, mai ales, după ce creştinismul a fost

recunoscut ca religie permisă în Imperiul roman (printr-un edict al împăratului Constantin cel Mare, din anul 313), au fost destabilizate din cauze multiple: dispute teologice între şcoli şi teologi, controverse între centrele bisericeşti regionale, divergenţe culturale şi sociale, presiunea factorilor politici. Cea mai importantă ruptură în corpul creştinătăţii s-a produs în secolele XI-XIII, prin separarea (schisma) şi întreruperea comuniunii euharistice dintre partea apuseană(cu centrul la Roma) şi partea răsăriteană (cu centrul la Constantinopol) a Bisericii ecumenice. La originea schismei se află două concepţii ireconciliabile despre **autoritatea** în Biserică.

A. Ortodoxia şi Catolicismul latin

7. Ruptura de comuniune între Occident şi Orient are istoria ei. Pe scurt:

• 33 - 313 constituie perioada Bisericii primare în care se formează doctrina ortodoxă, prin intermediul teologiei, al culturii şi al spiritualităţii răsăritene;

• 313 - Edictul din Milan, care acceptă ca **licit** creştinismul în Imperiul roman;

• 325-787 prezintă perioada sinoadelor ecumenice, care au formulat, printr-un magisteriu conciliar, doctrine trinitare şi hristologice;

• Sinodul al II-lea de la Niceea, în 787, este ultimul înainte de separare;

• În 800, se constituie Imperiul creştin din Occident, fondat de împăratul Carol cel Mare, care devine protectorul Romei;

• În 863, Roma nu recunoaşte validitatea alegerii lui Fotie, ca patriarh de Constantinopol;

• În 867, Constantinopolul îl excomunică pe papă; schisma dintre papa Nicolae I şi patriarhul Fotie;

• În 1052, patriarhul de Constantinopol, Mihail Cerularie, se ridică împotriva creştinilor de rit latin, stabiliţi în Constantinopol;

• În 1054, Roma îl excomunică;

• În 1204, a patra cruciadă intră în Constantinopol şi devastează bisericile ortodoxe. Roma numeşte aici o ierarhie latină paralelă;

• În 1229, Inchiziţia, tribunalul eclezlastic, împotriva ereziilor şi a ereticilor.

• În 1517, Martin Luther scrie şi publică cele **„95 de teze"**, în care denunţă vânzarea **indulgenţelor** pentru a obţine iertarea păcatelor;

• În 1521, Luther este excomunicat, dar e sprijinit de principii germani care voiau să confişte averile Bisericii. Astfel, ia naştere **Reforma.**

8. Schisma are istoria şi motivele ei:

• Încă din secolul V, se produce acel **estrangement** progresiv (Yves Congar) între Orient şi Occident, dar şi între Bisericile din interiorul imperiului de Răsărit.

• Din veacul VIII, Orientul e confruntat cu expansiunea islamului şi cu invaziile arabilor.

• Participarea Occidentului la sinoadele ecumenice, toate ţinute în Orient, în limba şi în mediul grecesc, este paleativă. Actele Sinodului de la Niceea (787), privind doctrina icoanelor reprezentându-L pe Hristos şi pe sfinţi, sunt traduse în latină cu erori grave, astfel că orientalii apar ca idolatri. Orientul şi Occidentul nu folosesc aceeaşi limbă, chiar pentru textele biblice.

• Confruntarea dintre vechiul imperiu romano-bizantin şi noul imperiu romano-germanic se răsfrânge asupra Bisericilor. Autoritatea Romei, susţinută de Carol cel Mare, încoronat în 800 de papa Leon al III-lea, ia proporţii.

• Criza sistemului conciliar în discuţiile despre unire de la Ferrara-Florenţa (1439).

Raţiunile schismei dintre Roma şi Constantinopol sunt:

a) Voinţa Romei (sub tutela lui Carol cel Mare, care fusese încoronat de papă ca împărat în Occident) de a transforma primatul ei regional într-o putere juridică asupra Bisericii întregi. În 1870, Roma a arătat că vrea să supună şi să conducă Biserica în totalitatea ei.

b) Doctrina despre Treime, adică, problema purcederii Duhului Sfânt, deoarece catolicii adaugă la Crezul din 381 formula: *„Qui ex Patre Filioque procedit"*. Împotriva acestei poziţii, patriarhul Fotie va spune: *„Duhul purcede din Tatăl singur"*.

c) După ruptura de comuniune dintre episcopul Romei şi patriarhul Constantinopolului, în 1054, după eşecul conciliilor de unire dintre Occident şi Orient, din secolele XIII şi XV, creştinismul occidental a formulat un sistem de dogme compact cu ajutorul teologiei scolastice. Conciliul din Trident (1545-1563) face prima expunere a acestui sistem, contra Reformei protestante. Între timp, în numele *„dezvoltării dogmatice"*, catolicismul a

formulat noi dogme de credință, pe care Biserica Ortodoxă, în virtutea principiului conciliarității, nu le-a acceptat.

Așa se face că, încă din sec. IX, au circulat în Răsărit liste cu „inovațiile latine" sau „dogmele papale". În **Enciclica** sa către patriarhii orientali (867), Fotie menționează, printre altele, „Filioque", folosirea azimei la Euharistie și celibatul preoților. La cererea lui Fotie, episcopul Leon de Ohrida prepară o scrisoare către episcopul Ioan de Trani, în care enumeră obiceiurile introduse de latini, care contravin tradiției apostolice: folosirea azimei ca materie pentru Euharistie, mâncarea de carne și suprimarea lui „aliluia" în Postul mare, postul de sâmbătă. După actul de excomunicare din 1054, patriarhul Mihail Cerularie, într-o scrisoare către patriarhul Petru de Antiohia, menționează, ca erori latine: adaosul „Filioque", celibatul, absența venerării sfinților și se întreabă de ce numele papei mai este păstrat în diptice. În răspunsul său, patriarhul antiohian face o diferență între învățăturile esențiale, unanime și obligatorii și tradițiile diverse, locale (azima), ceea ce înseamnă că el acceptă o unitate în diversitate.

După secolul IX, listele bizantine de inovații latine cuprind, printre altele: Botezul prin stropire, materia euharistică, „Filioque", primatul papei. Două acuzații principale se aduc: introducerea de inovații doctrinare și liturgice; exercitarea primatului episcopului de Roma, într-un sens centralizat, ceea ce denotă o concepție anticonciliară, necunoscută în Biserică. Primatul roman este, desigur, recunoscut, dar numai în sensul că episcopul de Roma este **primul** din cei cinci patriarhi egali, „primus inter pares", dreptul divin de a interveni în viața internă a Bisericilor locale fiind respins, cu toate că, în anumite cazuri, patriarhul, ca și împăratul, fac apel la papă. Aceste diferențe doctrinare vor fi amintite de ortodocși, atât cu ocazia sinoadelor unioniste (sub presiunea împăraților bizantini, ortodocșii greci acceptă să discute doctrina **Filioque**, la Lyon, în 1274, și să subscrie la formula „ex Patre per Filium", propusă, apoi, de conciliul de la Florența - 1438-1439), cât și cu prilejul încercărilor de unire cu Roma (Brest, 1596). În *Enciclica patriarhilor orientali* din 1848, ele sunt nu numai enumerate pe larg, dar și respinse categoric.

Yves M.J. Congar enumeră cinci diferențe, în materie de doctrină, între ortodocși și catolici, dar consideră că nici una din ele nu are un sens radical. Acestea sunt: **1)**. „Filioque"; **2)**. primatul episcopului de Roma asupra Bisericii universale și infailibilitatea papală; **3)**. doctrina sacramentală, în special, caracterul indelebil al Hirotoniei și Mirungerii, natura Tainei Cununiei și consacrarea euharistică prin epicleză; **4)**. zămislirea-fără-prihană a Fecioarei Maria (între timp, în 1950, este adăugată o nouă dogmă despre înălțarea la cer cu trupul a Maicii Domnului; **5)**. învățătura despre purgatoriu și judecata particulară. Congar este convins că aceste opoziții pot fi reduse, în mod serios, până la limita unei diversități legitime, dar recunoaște că „în starea actuală, primatul și infailibilitatea papei sunt puncte de opoziție ireductibile".

9. Una din concluziile Conciliului Vatican II (1962-1965) este aceea că cele două Biserici, Apuseană și Răsăriteană, au în comun doctrine de credință, instituții sacre și tradiții canonice esențiale, care facilitează dialogul teologic în vederea unității în comuniune. Există, totuși, divergențe majore, vechi și noi, care fac imposibilă imediata comuniune reciprocă și celebrarea la Liturghia euharistică. Conciliul n-a făcut nici o concesie în ce privește concepția latină despre modelul de unitate a Bisericii universale, adică, „*întoarcerea la adevărata Biserică și la comuniunea cu scaunul Sfântului Petru*". Pentru ortodocși, „*întoarcerea la comuniunea deplină înseamnă uniatism*".

Atitudinea doctrinară față de Ortodoxie (așa cum se prezintă în scrisorile apostolice *Orientale Lumen* (Lumina Orientală) din 2 mai 1995 și *Ut Unum Sint* (Ca toți să fie una) din 25 mai 1915, se poate rezuma astfel:

a) Papa vorbește de „*Bisericile din Orient*", cu înțelegerea că acestea au păstrat după schismă (1054) „legături obiective de comuniune care le prinde de Biserica catolică", dar care, acum, se găsesc într-o comuniune deficitară, căreia îi lipsește ceva esențial. În general, papa califică Bisericile după „*gradul de comuniune cu episcopul de Roma*". În funcție de acest criteriu, este determinat nu numai gradul de eclezialitate, ci și numărul mijloacelor de mântuire de care dispun Bisericile și comunitățile separate. Elementele Bisericii, în toată plenitudinea lor, se află în Biserica romană, de aceea apartenența la Biserică a creștinilor necatolici este defectuoasă. Fără dependența de Roma, orice Biserică, inclusiv cea Ortodoxă, este imperfectă.

De altfel, teologia romană, în ierarhia doctrinelor, face distincţie între: *Ordinatio divina*, care se referă la doctrina despre papă, ca succesor al lui Petru sau primatul petrin; *divina institutio*, care stă la baza doctrinei despre episcopi, ca succesori ai Apostolilor; *A Christo Domino instituta et Ecclesia concredita*, care se referă la Taine.

Totuşi, *„cu Bisericile Ortodoxe, această comuniune este atât de profundă, încât îi lipseşte foarte puţin ca ea să atingă plenitudinea care să autorizeze celebrarea comună a Euharistiei Domnului"* (*Catehism catolic*, nr.838, p.184). Or, pentru ortodocşi, apartenenţa la Biserică este consfinţită de Tainele de iniţiere, în special, de Euharistie, Taina încorporării depline în Trupul lui Hristos. Semnul văzut al acestei apartenenţe este comuniunea cu episcopul Bisericii locale, hirotonit în succesiune apostolică, în calitatea lui de garant al Euharistiei, adică al tainei Noului Testament.

b) Papa afirmă că *„structurile de unitate care existau înainte de despărţire sunt un patrimoniu de experienţă care orientează calea noastră către comuniunea deplină"* (*Ut unum sint*, cap.47). Prin *„structură de unitate"*, papa nu înţelege instituţia Sinodului ecumenic, care a asigurat unitatea văzută a Bisericii universale, locul Bisericii Romei fiind la linie cu celelalte centre patriarhale (pentarhia), având doar o *„întâietate de onoare"*, din cauza capitalei imperiului. Papa reafirmă că primatul episcopului de Roma este o condiţie *sine qua non* a unităţii creştinilor: *„Este necesar ca deplina comuniune, a cărei manifestare sacramentală supremă este Euharistia, să se exprime vizibil, într-un minister în care toţi episcopii se recunosc uniţi în Hristos şi în care toţi credincioşii află confirmarea credinţei lor. Prima parte din Actele Apostolilor îl prezintă pe Petru, ca pe acela care vorbeşte în numele grupului apostolic şi care serveşte unitatea comunităţii - respectând, în totul, autoritatea lui Iacov, şeful Bisericii din Ierusalim. Acest rol al lui Petru rămâne necesar în Biserică, pentru ca, sub un singur Cap Care este Iisus Hristos, ea să fie în mod văzut, în lume, comuniunea tuturor discipolilor săi"* (*Ut unum sint*, cap.97).

c) Papa enumeră, apoi, temele ce trebuie să fie studiate pentru a ajunge la un adevărat **consensus** de credinţă:

1). Relaţiile dintre Sfânta Scriptură, autoritatea supremă în materie de credinţă şi *Sfânta Tradiţie*, interpretare indispensabilă a Cuvântului lui Dumnezeu;

2). Euharistia, TainaTrupului şi a Sângelui lui Hristos, ofrandă de laudă adusă Tatălui, pomenirea Jertfei şi prezenţa reală a lui Hristos, revărsarea sfinţitoare a Duhului Sfânt;

3). Hirotonia, ca sacrament, în cele trei slujiri: episcopat, prezbiterat şi diaconat;

4). Magisteriul Bisericii, încredinţat Papei şi episcopilor în comuniune cu el, înţeles ca responsabilitate şi autoritate în numele lui Hristos, pentru învăţarea şi păstrarea credinţei;

5). Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu şi icoana Bisericii, Maica spirituală care mijloceşte pentru discipolii lui Hristos şi pentru toată omenirea (*Ut unum sint*, 49).

d) Obstacolele care se ridică azi împotriva concelebrării liturgice şi a comuniunii euharistice. *„Desigur, din cauza divergenţelor în credinţă, nu este încă posibil să se concelebreze aceeaşi Liturghie euharistică. Noi, de asemenea, avem dorinţa fierbinte de a celebra împreună unica Euharistie a Domnului şi o invocare comună. Împreună, ne întoarcem către Tatăl şi o facem mereu «cu o inimă». Câteodată, posibilitatea de a realiza această comuniune «reală, dar plenară» pare destul de aproape. Cine ar fi putut măcar să şi-o închipuie cu un secol în urmă?"* (*Ut unum sint*, 45).

10. Având în vedere aceste divergenţe dogmatice şi teze controversate, care este situaţia comuniunii euharistice între cele două Biserici? Partea romano-catolică a făcut cunoscută poziţia ei, în mod explicit, după care Bisericile Ortodoxe, deşi separate de Scaunul lui Petru, rămân unite cu Biserica catolică prin succesiunea apostolică şi prin Euharistie validă, deci pot fi numite *„Biserici particulare"*. Dar comuniunea cu Biserica universală, exprimată prin dependenţa de episcopul de Roma, ca element constitutiv, lipseşte acestor Biserici particulare, respectiv, Bisericilor Ortodoxe. Din cauza aceasta, Bisericile Ortodoxe sunt *„rănite"*, adică imperfecte şi incomplete, în condiţia lor de neapartenenţă canonică la episcopul de Roma (*Catehism catolic*, nr.1399).

La rândul ei, Biserica Ortodoxă nu practică acum comuniunea euharistică cu Biserica romano-catolică, deşi recunoaşte validitatea multor doctrine, instituţii şi tradiţii în Catolicismul latin (**vestigia ecclesiae**). Ortodocşii nu sunt interesaţi într-o formă de unitate care s-ar face prin dispariţia Bi-

sericii locale (conduse de episcopi egali, ca simbol al Bisericii universale), adică prin centralizarea Bisericilor locale sub autoritatea episcopului de Roma. Ei sunt interesați în **unitatea în comuniune** (singular în plural), prin recunoașterea reciprocă și tratament egal al Bisericilor locale, unite prin acea credință apostolică și viață sacramentală, care fac ca Biserica locală să fie Biserică universală - **Una Sancta**, care se manifestă și se exprimă prin Sinodul ecumenic, format din primații Bisericilor locale. Ei doresc unirea cu Roma, dar fără uniatism (unia). Este posibil?

Bibliografie

- Jean Paul II, *Que tous soient un*, Editions Saint-Augustin et Ouverture, Saint-Maurice, le Mont-sur-Lausanne, 1995 (Prezentare de Ep. Pierre Mamie);

- Jean Paul II, *A l'approche du troisième millénaire* (Pierre Tequi, editor), Paris, 1994;

- Jean Paul II, *La lumière de l'Orient* (Prezentare de Ep. Bernard Dupire), Les Editions du Cerf, Paris, 1995;

- Vladimir Guettée, *De la Papauté*, Lausanne: Edition l'Age d'Homme, 1990.

B. Ortodoxia și protestantismul european

11. Protestantismul este o categorie confesională multiplă, deoarece numeroase confesiuni, curente, mișcări, organizații au derivat din Reforma protestantă. Cea mai compactă comuniune confesională este cea **luterană**. Toate mărturisirile de credință și catehismele incorporate în *Cartea de Concordie* (publicată în 1580, la 50 de ani după Confesiunea de la Augsburg, 1530), cu excepția *Formulei de Concordie* (1577), sunt scrise de Luther († 1546) și de Filip Melanchton, între 1529 și 1537.

12. Principiile fundamentale (unele de nuanță anticatolică) ale protestantismului sunt:

a) Dumnezeu singur. -Credinciosul se găsește față în față cu Dumnezeu. Dumnezeu Se adresează omului direct, nu prin intermediul unei doctrine învățate de Biserică. Biserica nu e mijlocitoarea între Dumnezeu și om sau canalul prin care Dumnezeu Se face cunoscut și administrează grația Sa. Omul dispune de o libertate suverană de a interpreta cuvântul lui Dumnezeu, adică, examenul liber, de unde, un aspect individualist al credinței. Credinciosul trebuie să dea socoteală, în mod personal, de credința sa.

b) Scriptura singură. - Dumnezeu, prin Duhul Său, îi vorbește direct omului prin Biblie. Scriptura e singura referință. Sarcina esențială a Bisericii este de a facilita lectura Bibliei și trăirea mesajului biblic. Predicarea Bibliei este o condiție pentru Biserică. Biserica nu poate funcționa fără cuvânt și predică, citit și predicat.

c) Sola gratia. - Dumnezeu îl mântuiește pe om din dragoste, prin grație, fără să țină cont de faptele lui. Calvin a predicat doctrina predestinației: Dumnezeu singur mântuiește. Omul nu se mântuie prin *„meritele"* lui. Tot ceea ce face este inspirat de harul lui Dumnezeu. Biserica văzută este în serviciul lui Hristos, singurul mijlocitor deci ea n-are un rol activ, ca subiect de mântuire. Prof. A. Birmele acceptă ideea de instrumentalitate soteriologică pasivă.

d) Biserica invizibilă, *communio sanctorum*, e cunoscută numai de Dumnezeu.

13. Aceste principii sunt traduse în **doctrine și teze teologice**:

• **Teza principală: justificarea numai prin credință.** Natura Răscumpărării constă în justificarea oamenilor prin credința în Iisus Hristos. Grație acestei justificări gratuite, deși oamenii erau înainte păcătoși, acum sunt socotiți *„drepți"* în fața lui Dumnezeu, fără nici o inițiativă din partea lor;

• Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, are autoritate supremă și se interpretează prin sine însăși;

• Respingerea tradițiilor și a credințelor nebiblice;

• Biserica este o comunitate de credincioși care posedă *„preoția universală"*. Se respinge, astfel, teza catolică despre preoție-instituție ierarhică, menită să administreze mântuirea prin Taine;

• Regenerarea copiilor prin Botez;

• Prezenţa reală a Trupului lui Hristos, „*în, cu şi sub*" pâinea euharistică (*impanatio*);

• Doctrina „*celor două împărăţii*";

• Ubicuitatea Trupului glorificat al lui Hristos;

• Incapacitatea spirituală a celui căzut în păcat, chiar după Botez;

• Cultul şi predica să se celebreze în limba poporului;

• Doctrina este obligatorie, ceremoniile sunt „*adiaphora*" - indiferente;

• Accentul particular pe „*teologia crucii*";

• Dezvoltarea educaţiei creştine, prin studii biblice şi teologice;

• Cele trei crezuri ecumenice şi confesiunile luterane (Confesiunea de la Augsburg şi Catehismul mic al lui Luther) reprezintă o interpretare corectă a cuvântului lui Dumnezeu.

14. O altă ramură confesională a protestantismului este **calvinismul**. Doctrina lui Jean Calvin s-a format in jurul unui principiu teologic central: suveranitatea lui Dumnezeu în acordarea harului, de unde, teza despre alegerea sau predestinarea în sens restrâns. Un Sinod din Dort (1618) rezumă calvinismul astfel:

• suveranitatea lui Dumnezeu, adică alegerea necondiţionată a celor aleşi sau predestinaţia absolută, prin graţia electivă suverană divină;

• răscumpărarea limitată la cei aleşi;

• harul este irezistibil în chemarea efectivă;

• perseverenţa in har a sfinţilor;

• căderea totală şi culpabilitatea omului.

Calvin respinge multe idei ale lui Luther. Despre Cină (Euharistie), Calvin învăţa că Trupul lui Hristos „*este în ceruri, nu aici*", adică, este vorba de prezenţa Duhului în inima credinciosului, nu de prezenţa lui Hristos cu Trupul în elementele euharistice. Biserica veche cunoaşte patru oficii: *pastor, doctor, diacon* şi *prezbiter* sau *bătrân*. Hristos înviat este capul Bisericii, pe care o călăuzeşte prin cuvânt şi prin Duh. Biserica este condusă de „*prezbiteri*", care nu sunt investiţi cu puterea autorităţii. Cultul constă în predicarea şi în ascultarea cuvântului lui Dumnezeu.

15. Biserica Ortodoxă se află azi in dialog teologic cu multe confesiuni protestante: cu Biserica Anglicană, cu cea Luterană, cu cea Reformată. Subiectele de dialog variază, dar principiul de lucru este comun: „*În întâlnirea ortodocşilor cu protestanţii, ei trebuie să ridice problema în ce fel unitatea şi identitatea ontologică a Bisericii poate fi exprimată fără un criteriu permanent şi văzut în mijlocul diversităţilor infinite şi chiar al contradicţiilor, în credinţa şi în structura Bisericii, create de schimbarea istorică*" (**Orthodox Contributions to Nairobi**, p.12).

Bibliografie

- I. Rămureanu, „*Dialogul Bisericii Ortodoxe*", *Istoria bisericească universală*, (vol. II), 1993, pp. 558-586;

- M. Şesan, *De l'Orthodoxie* (extras din revista „Theologia"), Athènes, 1979.

XXVIII. Mişcarea ecumenică

1. Mişcarea ecumenică (gr. *oikoumene* = *imperiul roman* (Lc. 2, 1), *pământul întreg* (Mt. 24, 14; F.A. 11, 28), *pământul locuit, lumea*) promovează refacerea unităţii văzute a Bisericilor divizate de-a lungul istoriei (din cauza factorilor teologici şi neteologici), pe calea acordurilor şi dialogului teologic, a mărturiei comune, a cooperării şi asistenţei reciproce interbisericeşti. Începuturile **Mişcării ecumenice** se află în încercările confesiunilor ieşite din Reforma secolului XVI de a relua dialogul cu Bisericile istorice, tradiţionale (Conciliile de „unire" dintre Ortodoxie şi Catolicism, în secolele XIII şi XV, nu pot intra in această categorie, deoarece „uniatismul" n-a fost niciodată acceptat ca metodă de unire). De pildă: proiectele lui Melanchton de a intra în con-

tact cu patriarhul ecumenic Ioasaf al II-lea (1555-1565), precum şi schimbul de scrisori între teologii luterani din Tübingen şi patriarhul Ieremia al II-lea (1573-1581); dialogul cu Biserica Anglicană („High Church") iniţiat de patriarhul ecumenic Chiril Lucaris († 1638) şi continuat de patriarhul Mitrofan Critopulos († 1639) al Alexandriei. În 1877, se creează la Constantinopol o comisie mixtă anglicano-ortodoxă. În 1925, Patriarhia Română deschide dialogul bilateral cu Biserica Angliei. Rezultatul acestor tratative a fost recunoaşterea validităţii hirotoniilor anglicane de către Constantinopol (1922), Ierusalim şi Cipru (1923), Alexandria (1930) şi România (1936)); conversaţiile cu vechi-catolicii de la Bonn (1874-1875), la care au participat şi anglicani; schimbul de scrisori între teologii ortodocşi de la Petersburg şi comisiile vechi-catolice de la Rotterdam (1893-1913); conferinţa teologică mixtă, din 1931.

2. Sub forma ei actuală, **Mişcarea ecumenică** îşi are originea în „Conferinţa mondială a misiunilor" (Edinburg, 1910), care fusese precedată de crearea unor organisme cu caracter interconfesional: în 1864, „Alianţa evanghelică" şi în 1895, „Federaţia universală a asociaţiilor creştine de studenţi". În 1914, ia fiinţă „Alianţa mondială pentru promovarea prieteniei internaţionale prin Biserici". În această perioadă, din partea ortodoxă sunt de menţionat două documente cu caracter **ecumenic**: în 1920, „Enciclica" Patriarhiei ecumenice, semnată de mitropolitul Dorotheos de Brussa (*locum tenens*), în care se propune formarea unei „ligi" (*koinonia*) a Bisericilor; în 1924, scrisoarea patriarhului Ioachim al III-lea, care se referă la relaţiile interconfesionale ale Bisericilor Ortodoxe. În primele decenii ale secolului nostru, deja se pot distinge trei mari mişcări creştine cu caracter ecumenic: „Viaţă şi Acţiune" sau creştinismul practic, care urmăreşte cooperarea interbisericească în vederea promovării păcii şi slujirii umanităţii. Iniţiatorul ei a fost Nathan Söderblom (1866-1931), arhiepiscopul Bisericii Suediei; „Credinţă şi Organizare" sau creştinismul teologic, care urmăreşte găsirea unei baze teologice comune. Fondatorul ei a fost episcopul anglican american Charles Henry Brent (1862-1929); „Consiliul internaţional al misiunilor", creat în 1921, care are în vedere coordonarea societăţilor misionare (înfiinţate, deja, în secolul VIII) şi unitatea mărturiei creştine în societate. **Consiliul ecumenic al Bisericilor** a ieşit din „fuziunea" acestor trei mari mişcări. Deoarece **Consiliul ecumenic** are un rol particular în **Mişcarea ecumenică actuală**, nu numai prin dimesiunea lui universală - (reuneşte în prezent 340 de Biserici-membre, de toate tradiţiile confesionale, cu excepţia Bisericii romano-catolice) - dar şi prin caracterul său eclezial, fiind creat prin decizia Bisericilor membre, vom limita acest capitol la istoria şi la programul **Consiliului ecumenic**.

3. Formarea **Consiliului ecumenic** este decisă în 1937 de către cele două ramuri: „Creştinismul practic", care organizează conferinţele de la Stockholm (1925) şi Oxford (1937) şi „Credinţă şi Organizare", care se reunise la Lausanne (1927) şi Edinburg (1937). Un comitet provizoriu reunit la Utrecht în 1938 iniţiază procesul „de formare" a **Consiliului ecumenic**, care durează, din cauza războiului, până în 1948 (22 aug. - 4 sept.), când are loc la Amsterdam **cea dintâi adunare generală a Consiliului ecumenic** al Bisericilor, în asociaţie cu „Consiliul internaţional al misiunilor". 146 de Biserici, dintre care numai patru ortodoxe: Patriarhia de Constantinopol, Biserica Ciprului, Biserica Greciei şi Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America, au adoptat la Amsterdam, în 1948, „baza", care are un caracter pronunţat hristologic. În 1948, la Amsterdam, se realiza astfel proiectul marilor pionieri ai **mişcării ecumenice**: John R. Mott (1865-1955), Joseph H.Oldham (1874-1969), William Temple (1881-1944), Karl Barth, George Bell, pastorul olandez Willem Adolf Visser't Hooft, care este ales cel dintâi secretar general al **Consiliului Ecumenic**. O serie de mari personalităţi bisericeşti şi teologi ortodocşi au adus o contribuţie importantă la înfiinţarea acestui organism creştin internaţional: Germanos de Tiatira, Evloghie, Nicolaos de Nubia, Irineu de Novisad, Nectarie al Bucovinei, Ştefan al Sofiei, Dionisie al Poloniei, Demetrios Balanos, Panaghiotis Bratsiotis, Mihail Konstantinidis, Hrisostomos Papadopulos, Hamilcar Alivisatos, Georges Florovsky, Ştefan Zankow, Iuliu Scriban, Teofil Ionescu, Vasile Ispir, Serghie Bulgakov, Leo Zander şi alţii.

A doua adunare generală a Consiliului ecumenic se ţine la Evanston între 15-31 august 1954. Între timp, în 1950 se adoptă „Declaraţia" de la Toronto, cu privire la natura eclezioloigică a Consiliului.

A treia adunare generală, care se ţine la New Delhi (19 nov.-5 dec. 1961), este marcată de câteva evenimente importante: a) admiterea unui mare număr de Biserici Ortodoxe din: Alexandria, Ierusalim, Rusia, România, Bulgaria şi Polonia; b) Consiliul internaţional al misiunilor fuzionează cu **Consiliul ecumenic**; c) adoptarea unei baze lărgite, cu caracter trinitar: „**Consiliul ecumenic al Bisericilor** este o asociaţie de Biserici care-L mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Domn şi Mântuitor potrivit Scripturilor şi caută să împlinească împreună chemarea lor comună pentru slava lui Dumnezeu cel Unul: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt".

A patra adunare generală s-a ţinut la Uppsala, Suedia (4-20 iulie 1968), cu tema: „*Iată, Eu fac toate lucrurile noi*"; **a cincea** a avut loc la Nairobi, Kenya (23 noiembrie - 10 decembrie 1975) cu tema: „*Iisus Hristos eliberează şi uneşte*"; **a şasea** s-a ţinut la Vancouver, Canada (24 iulie - 10 august 1983) cu tema: „*Iisus Hristos, Viaţa lumii*"; **a şaptea** a avut loc la Canberra, Australia (7-20 februarie 1991) cu tema „*Vino, Duhule Sfinte, înnoieşte toată creaţia*". **A opta** adunare s-a ţinut la Harare (Zimbabwe) de la 27 august la 7 septembrie 1998, cu tema: „*Întoarceţi-vă la Dumnezeu. Bucuraţi-vă în speranţă*". Adunarea din 1998 a avut un caracter jubiliar, deoarece coincide cu aniversarea a 50 de ani de la înfiinţarea Consiliului. Adunarea a acceptat o Declaraţie de orientare generală a Consiliului pentru viitor şi a hotărât crearea unei comisii speciale mixte de dialog ortodox-protestantă.

4. În ultimul deceniu, **Consiliul ecumenic** a organizat o serie de conferinţe şi de întâlniri mondiale. De pildă: Conferinţa „*Credinţă, ştiinţă şi viitor*", Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, SUA, 12 - 24 iulie 1979; Conferinţa misionară „*Să vină Împărăţia Ta*", Melbourne, Australia (12-25 mai 1980); Consultaţia: „*Participarea Ortodoxă la Consiliul ecumenic*", Sofia, Bulgaria, 1981, 23-31 mai; Conferinţa „*Diakonia 2000. Chemaţi să fie semeni*", Larnaca, Cipru, noiembrie 1986; Conferinţa „*Koinonia. A împărtăşi viaţa într-o comunitate mondială*", El Escorial, Spania, octombrie 1987; Conferinţa misionară: „*Să fie voia Ta: Misiunea pe calea lui Hristos*", San Antonio, Texas, mai 1989; „*Credinţă şi Constituţie*", Santiago de Compostela, august 1994.

Secretarii generali ai Consiliului: W.A. Visser't Hooft (1948-1966), Eugene Carson Blake (1966-1972), Philip Potter (1972-1984), Emilio Castro (1985-1993). Din 1993, secretarul general al Consiliului este pastorul luteran Dr. Konrad Raiser.

Patriarhul ecumenic de Constantinopol, Dimitrios I, publică o declaraţie cu ocazia aniversării a 25 de ani de la înfiinţarea Consiliului, în 1973. A treia, Conferinţă panortodoxă preconciliară (Chambesy, Elveţia, 28 octombrie - 6 noiembrie 1986) a adoptat o decizie cu privire la „Biserica Ortodoxă şi Mişcarea ecumenică" (*Episkepsis*, nr. 369, 15.12.1986), decizie care n-are putere canonică, decât dacă va fi aprobată de Sfântul şi Marele Sinod Ortodox.

5. Date principale pe calea ecumenismului. Rezumat:

1910 - Conferinţa mondială a misiunilor din Edinburg, care a avut ca deviză: „*Evanghelizarea lumii în această generaţie*" (John R. Mott).

1920 - Enciclica Patriarhiei ecumenice de Constantinopol propune înfiinţarea unei federaţii (gr. *Koinonia = fellowship*) care să faciliteze reunirea Bisericilor separate, prin dialog teologic, misiune comună, asistenţă reciprocă. *Koinonia* are ca model *Liga naţiunilor*.

1925 - Conferinţa de la Stockholm a mişcării Creştinismului practic (Life and Work), sub deviza „*doctrina desparte, dar slujirea - diaconia uneşte*" şi Conferinţa de la Lausanne a mişcării „Credinţă şi Constituţie" (Faith and Order) 1927. Prin fuziunea acestor conferinţe, se va forma Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în 1948.

1948 - Înfiinţarea Consiliul ecumenic al Bisericilor (CEB), cu sediul la Geneva, organizat ca o „*Asociaţie frăţească (fellowship) de Biserici care-L acceptă pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor*". Cel dintâi secretar a fost William Visser't Hooft (1948-1966).

1950 - Declaraţia de la Toronto despre *Biserica, Bisericile şi Consiliul Ecumenic*, în care se recunoaşte dreptul fiecărei Biserici membre să-şi păstreze „*ecleziologia ei proprie*", deoarece CEB nu are o doctrină uniformă despre Biserică. CEB nu e o Biserică (sau supra-Biserică) în sens doctrinar, instituţional. „*Apartenenţa la CEB nu implica acceptarea unei doctrine uniforme despre natura unităţii*". Totuşi Bisericile se angajează să lucreze împreună în probleme în care diferenţele de convingere nu le obligă să lucreze separat.

1952 - Conferinţa „Credinţă şi Constituţie" de la Lund: „*Noi nu ne apropiem unii de alţii decât*

dacă noi ne apropiem de Hristos". Unitatea nu e o simplă comuniune spirituală, nici o coexistenţă a confesiunilor, ci o *„unitate hristologică"* văzută.

1961 - Adunarea generală a CEB de la New-Delhi modifică baza hristologică, adăugând o afirmaţie despre Sfânta Treime, adoptă o declaraţie în care precizează trei dimensiuni ale ecumenismului: unitate (nu doar spirituală, invizibilă, ci organică, vizibilă), mărturie, slujire(diaconie). Unitatea este viaţa şi darul lui Dumnezeu, revelate în structuri ecleziale comune. Consiliul Internaţional al Misiunilor fuzionează cu CEB, în 1961.

1963 - Conferinţa Comisiei Credinţă şi Constituţie de la Montreal (Canada) adoptă formula *the paradosis of the kerygma*, în sensul de *„tradiţia credinţei apostolice"*, sursă unică a vieţii Bisericii, care precede scrierile Noului Testament şi documentele Tradiţiei. Astfel, raportul dintre Scriptură, Tradiţie şi tradiţii devine coerent: „Noi existăm ca şi creştini prin tradiţia Evangheliei, atestată în Scriptură şi transmisă în Biserică şi, prin aceasta, prin puterea Duhului Sfânt".

1975 - Adunarea generală de la Nairobi propune ca model de unitate **conciliar fellowship**: *„Biserica cea una trebuie să fie concepută în sensul de comunitate conciliară a Bisericilor locale care sunt între ele unite în mod adevărat"*. Adunarea aminteşte de celebrarea comună a Paştelui.

1981 - Conferinţa: Comunitatea femeilor şi oamenilor în Biserică, reunită la Sheffield.

1982 - Consiliul Ecumenic recomandă Bisericilor membre, în vederea „receptării" oficiale, convergenţele teologice afirmate în documentul *Botez, Euharistie şi Preoţie*, document propus de Comisia „Credinţă şi Constituţie" în reuniunea de la Lima (12 ianuarie 1982).

1983 - Programul „Dreptate, Pace şi Integritatea Creaţiei" (JPIC) vrea să sublinieze mărturia ecumenică în chestiuni sociale şi politice; Adunarea de la Vancouver celebrează *Liturghia de la Lima*, expresia liturgică a BEM.

1990 - Conferinţa mondială JPIC, Seul, care pune în mişcare „procesul conciliar" în materie de etică socială şi politică.

1996 - CEB trimite Bisericilor un chestionar privind: *Viziune şi înţelegere comună a Consiliului Ecumenic*.

1998 - Adunarea jubiliară de la Harare (Zimbabwe): 50 de ani de la înfiinţare a CEB. Adunarea (decembrie, 1998) va avea ca temă: *„Să ne întoarcem la Dumnezeu în bucuria nădejdii"*.

6. În cadrul actual al **Mişcării ecumenice**, natura şi funcţia **Consiliului ecumenic** ar putea fi descrise astfel:

- **Mişcarea ecumenică** are un caracter comprehensiv şi indivizibil. Există o „singură" Mişcare ecumenică, deschisă tuturor Bisericilor, încât nici o Biserică nu poate pretinde să fie considerată centrul acestei mişcări, care este mai mare decât orice Biserică luată individual şi care include toate Bisericile. Ea nu este o federaţie de Biserici neromane, ci o comuniune inclusivă; de aceea Biserica Romano-Catolică nu este exclusă.

- **Consiliul ecumenic** al Bisericilor nu trebuie să fie identificat cu Mişcarea ecumenică. Chiar dacă acesta ar urma să includă toate Bisericile, **Mişcarea ecumenică** ar rămâne totdeauna ca ceva inclusiv. Consiliul ecumenic este un fruct, un instrument al Mişcării ecumenice, o încercare de a exprima mai vizibil, mai structural comuniunea descoperită de Biserici în Mişcarea ecumenică. Dar Mişcarea ecumenică se extinde dincolo de Consiliul ecumenic. Desigur, aceasta nu înseamnă că apartenenţa ca membru la Consiliul ecumenic este lipsită de importanţă. Dimpotrivă, pentru fiecare Biserică, admiterea în Consiliul ecumenic implică un pas decisiv, întrucât înseamnă intrarea într-o „comunitate conciliară" sau într-un „proces conciliar".

- **Consiliul ecumenic** se vrea, totuşi, a fi un „consiliu genuin al tuturor Bisericilor". Singura condiţie pentru admiterea unei Biserici ca membră în Consiliu este acceptarea **bazei**, admitere care nu înseamnă că acea Biserică renunţă la propria ei concepţie despre Biserică, despre unitatea creştină şi despre natura **Mişcării ecumenice**. Acest principiu se aplică şi în cazul Bisericii Romano-Catolice. **Baza** indică realitatea teologică, comună, care ţine împreună Bisericile în Consiliu. În ultima vreme, datorită acordurilor în privinţa „Botezului, Euharistiei şi Preoţiei", se pare că această realitate teologică ecumenică devine mai cuprinzătoare.

- Prezenţa unei Biserici în **Consiliul ecumenic** nu înseamnă „per se" acceptarea unirii de credinţă şi a comuniunii euharistice cu celelalte Biserici membre. Dialogul ecumenic slujeşte cauza refacerii unităţii tuturor creştinilor, dar nu este identic cu unirea Bisericilor ca atare. **Consiliul ecumenic** este, mai degrabă, un forum unde Bisericile urmea-

ză să clarifice punctele lor divergente şi punctele de convergenţă. Bisericile însele vor decide unirea.

7. Semnificaţia „*ecleziologică*" a Consiliului. CEB nu este o supra-Biserică şi nu are fiinţa şi atributele Bisericii. Declaraţia de la Toronto recunoaşte fiecărei Biserici membre dreptul să-şi păstreze ecleziologia ei şi să se pronunţe sau nu cu privire la statutul eclezial al altei Biserici din consiliu. CEB nu atribuie unei dominaţiuni confesionale calitatea de Biserică prin actul admiterii (membership). Adunările generale ale CEB nu pot pretinde a fi consilii ecumenice. CEB n-are nici o jurisdicţie asupra Bisericilor membre. Cu toate acestea, Bisericile se află pe calea reconcilierii şi recunoaşterii reciproce, iar acest fapt nu e lipsit de semnificaţie ecleziologică.

Are CEB o ecleziologie? Mulţi teologi cred că se poate vorbi de o ecleziologie implicită pe care o posedă în comun Bisericile membre în CEB. Ar fi vorba de *unitatea lor spirituală*, unitate care are temeiul în voinţa lui Hristos *„ca toţi să fie una"* (la care se referă baza teologică a CEB) şi care trebuie să fie manifestată continuu într-un mod mai văzut şi deplin. Această idee a fost formulată mai recent prin formula *„Spre comuniune deplină"* (Santiago de Compostella, 1994). Prin urmare, deşi nu se poate vorbi de natura eclezială a Consiliului ecumenic, în mod explicit, totuşi, CEB are o semnificaţie ecleziologică, deoarece Bisericile se află într-un proces de afirmaţie văzută şi deplină a unităţii existente, implicite, parţiale, nedepline.

„Relativismul ecleziologic" (mitropolitul John Zizioulas) impus de *Declaraţia de la Toronto* (1950) apare azi ca o formulă restrictivă, care nu reflectă comuniunea reală existentă deja între Bisericile membre şi care nu permite să se găsească imediat o expresie structurală a acestei realităţi.

Biserica Ortodoxă şi Mişcarea ecumenică

8. Există numeroase documente recente în care Bisericile Ortodoxe s-au pronunţat cu privire la raportul lor cu Mişcarea ecumenică şi cu Consiliul ecumenic al Bisericilor (CEB) de la Geneva. Forma, conţinutul şi autoritatea acestor documente este diferită de la o perioadă (1948-1985) la alta (1985-1998).

Reluând recomandarea Conferinţei panortodoxe de la Rhodos (1961): *„de a studia mijloacele de apropiere şi de unitate a Bisericilor într-o perspectivă panortodoxă"*, cea dintâi conferinţă panortodoxă preconciliară (Chambesy, Geneva, 21-28 nov.1976) a decis ca *„participarea Bisericii Ortodoxe să fie continuată şi intensificată în ansamblul* ***Mişcării ecumenice****"*. În această perioadă (1948-1980), ortodocşii au elaborat criterii ecleziologice şi principii de colaborare pozitivă cu Consiliul ecumenic al Bisericilor. Astfel:

- Problema ecumenică nu este unitatea Bisericii „per se", care este dată de Dumnezeu şi este păstrată în mod istoric şi văzut în Biserica Ortodoxă - Una Sancta, ci dezmembrarea istorică a creştinilor. Schisma nu se află în interiorul Bisericii, ci în separarea confesiunilor creştine de Biserica neîmpărţită, care se află în continuitate directă cu Apostolii şi cu Tradiţia patristică.
- Restaurarea unităţii văzute a Bisericii nu este o problemă de centralizare bisericească, nici de uniformitate, nici de pluralitate confesională, ci de integrare şi de sinteză de credinţă comună, de unitate în diversitate şi în comuniune. Dezacordurile dintre Biserici există nu numai la nivelul formulărilor teologice, ci la nivelul conţinutului doctrinei de credinţă. Unitatea de credinţă trebuie să depăşească pluralismul confesional arbitrar, în afară de limitele comuniunii.
- Există o relaţie organică între unitatea de credinţă şi comuniunea euharistică, în sensul că, Euharistia este expresia vizibilă sacramentală a unei Biserici locale care face aceeaşi mărturisire de credinţă. Scopul ecumenismului este de a regăsi „baza euharistică" a unităţii văzute.
- Există elemente reciproc-convergente şi complementare în toate Bisericile creştine. Acceptarea ecumenică a acestor elemente nu înseamnă un acord separat asupra unei doctrine specifice, ci integrarea lor în „credinţa comună" a Tradiţiei neîntrerupte.
- Bisericile dau mărturie în comun în diverse situaţii culturale, medii sociale şi sisteme politice. A recunoaşte diversitatea care există, inclusiv, pluralismul metodelor teologice, face parte din procesul tradiţiei.
- Există o etică ecumenică ce ia în considerare dreptul fiecărei Biserici de a avea propria ei concepţie ecleziologică şi despre mişcarea ecumenică. Aceasta include abţinerea de la orice formă de

prozelitism, respingerea apelului la uniatism, neamestecul în afacerile interne ale altor Biserici locale.

9. După 1985, mai precis, de la a şaptea Adunare generală (Canberra, Australia 1991), relaţiile dintre Bisericile Ortodoxe şi CEB intră într-o fază critică. Într-un text intitulat *Reflexiuni ale participanţilor ortodocşi*, text circulat în cadrul Adunării generale de la Canberra (vezi: **Signs of the Spirit.** *Official Report Seventh Assembly*, edited by Michael Kinamon, WCC - Eedmans, Geneva, 1991, pp. 279-282) se face aluzie la abaterea Consiliului de la scopul iniţial stabilit de pionieri, adică restaurarea unităţii văzute a Bisericilor şi insinuează că acesta ar fi „un forum de schimb de opinii fără nici o bază teologică creştină specifică". Iar un colocviu interortodox despre Bisericile Ortodoxe şi Consiliul ecumenic al Bisericilor (Chambésy, Elveţia, 12-16 sept. 1991), face un rezumat al poziţiilor ortodoxe faţă de CEB, poziţii expuse adesea în „declaraţii separate". Colocviul atrage atenţia asupra faptului că CEB este „un consiliu de Biserici", că recunoaşterea reciprocă între Biserici nu este obligatorie, că, în starea actuală, ortodocşii nu pot nici să ofere altora „ospitalitatea euharistică", nici să o accepte de la alţii.

Noile încercări de a redefini poziţia Bisericilor Ortodoxe se pot observa în **Mesajul** adoptat de şefii Bisericilor Ortodoxe, întruniţi la Fanar (15 martie, 1992), din care citâm: *„În acelaşi spirit, al grijii pentru unitatea tuturor celor care cred în Hristos, am participat la Mişcarea ecumenică din vremea noastră. Această participare s-a bazat pe convingerea că ortodocşii trebuie să contribuie la restaurarea unităţii, cu toată puterea lor, dând mărturie faţă de Biserica cea una nedespărţită a Apostolilor, a Părinţilor şi a Sinoadelor ecumenice. În acelaşi timp, s-a sperat că, în vremuri de mare dificultăţi, Biserica Ortodoxă ar fi avut dreptul de a conta pe solidaritatea tuturor celor care cred în Hristos, solidaritate afirmată în mod constant ca fiind idealul principal al Mişcării ecumenice...*

Inspirată de spiritul reconcilierii, Biserica Ortodoxă a participat activ de zeci de ani la efortul de restaurare a ***unităţii creştine****, care constituie o poruncă expresă şi sfântă a Domnului Hristos (In. 17, 21). Participarea Bisericii Ortodoxe în totalitatea ei la activitatea Consiliului ecumenic al Bisericilor urmăreşte tocmai acest obiectiv. Aceasta este raţiunea pentru care ea nu aprobă nici o tendinţă care ar submina obiectivul iniţial, de dragul altor interese sau motive. Din aceeaşi raţiune, ortodocşii dezaprobă cu tărie anumite evoluţii recente în cadrul contextului ecumenic, precum hirotonia femeilor întru preoţie şi folosirea limbajului inclusiv în cazul referirii la Dumnezeu, ceea ce creează obstacole serioase în calea restaurării unităţii."*

10. În Mesajul lor din Patmos (feb. 1995), referindu-se la aceeaşi problematică, patriarhii observă că *„din nefericire, criza şi deviaţiile din ultima vreme din Mişcarea ecumenică impun Bisericilor Ortodoxe datoria de a rezista acestor deviaţii şi de a promova tradiţia autentică a Bisericii"*. Unele din aceste deviaţii sunt identificate: hirotonia femeilor, limbajul zis inclusiv cu referire la Dumnezeu, admiterea homosexualităţii şi lesbianismului ca orientări sexuale morale. Unii comentatori vorbesc de **ultimatum**: *„De fapt, Mesajul patriarhilor dă, prin declaraţia care o face, un avertisment, dacă nu chiar un ultimatum Mişcării ecumenice. Aceasta, dacă va rămâne în continuare în mrejele acestor „teologi" care, fiind, mai ales, sociologi improvizaţi şi politicieni dezorientaţi, nu au nimic cu teologia, va face Biserica Ortodoxă să-şi reconsidere participarea la ecumenismul practicat de Consiliul ecumenic al Bisericilor de la Geneva"* (Vezi: *Telegraful Român*, Sibiu, nr. 37-40, 1-15 oct. 1995, p. 2). Există voci ortodoxe ultra-conservatoare care critică orice participare a ortodocşilor la **Mişcarea ecumenică** (Vezi: Alexander Kalomiros, *Against False Union*, St. Nektarios Press, Seatle, Washington, 1990); Serafim Rose, *Ortodoxia şi religia viitorului* (trad. Mihaela Grosu), Chişinău: Cartea Moldovei, 1995, 21-35. Să amintim că două organizaţii fundamentaliste evanghelice sunt ostile Consiliului ecumenic: Alianţa Evanghelică Mondială (World Evangelical Fellowship), întemeiată în 1968, şi Consiliul Internaţional al Bisericilor creştine (International Council of Christian Churches), creat de Carl McIntire, în 1948.

11. Între timp, două Biserici s-au retras din Consiliul ecumenic: Patriarhia Georgiei (Tbilisi), în 1997, şi Patriarhia Bulgariei (Sofia), în 1998. O consultaţie inter-ortodoxă (Tesalonic, 29 aprilie - 2 mai 1998) a criticat anumite curente de gândire din Bisericile protestante membre ale Consiliului, împotriva cărora ortodocşii au luat deja poziţie: contra intercomuniunii cu heterodocşii, contra limbajului inclusiv, a hirotoniei femeilor, a drepturilor

minorităţilor sexuale şi contra sincretismului religios. În perioada actuală, falia dintre ortodocşi şi protestanţi a devenit şi mai adâncă. Consultaţia menţionată propune o restructurare radicală a Consiliului, mai ales că mai multe Biserici ridică însăşi problema rămânerii lor în Consiliu, în forma prezentă. Consultaţia recomandă delegaţilor ortodocşi la Adunarea de la Harare: să nu participe la serviciile ecumenice, la cult şi la alte ceremonii religioase; să nu ia parte la vot, în afară de cazuri particulare.

În afară de motivele arătate, consultaţia nu dă alte explicaţii acestei declaraţii de ruptură cu Consiliul. Într-un paragraf special, consultaţia „*denunţă grupurile schismatice, precum şi anumite grupuri integriste din sânul Bisericilor Ortodoxe locale înseşi, care se folosesc de tema ecumenismului pentru a-i critica pe responsabilii de Biserici şi a submina autoritatea lor, cu riscul de a crea prin aceasta diviziuni şi schisme în Biserică*". („*Les Orthodoxes et Le Conseil Oecumenique*", **Chrétiens en marche**, nr. 59, iulie-sept. 1998, pp. 2-3).

12. În momentul în care Bisericile Ortodoxe fac asemenea declaraţii, Mişcarea ecumenică şi CEB, au păşit într-o altă fază de tranziţie, care nu este aceeaşi cu cea care e obiectul criticilor prelaţilor ortodocşi. Toate Bisericile membre ale CEB, inclusiv, cele Ortodoxe, participă la un studiu amplu despre **Viziunea şi înţelegerea comună a Consiliului ecumenic al Bisericilor**. Există speranţa ca la Adunarea general jubiliară de la Harare, din 1988, să se adopte o nouă descriere teologică, comună, a Consiliului. În acest sens, în septembrie 1995, cu ocazia sesiunii Comitetului Central, de la Geneva, Dr. Konrad Raiser, secretarul general al CEB, a insistat asupra necesităţii unei „Noi concepţii de sine a Consiliului ecumenic", propunând două opţiuni: CEB să instituie o categorie aparte de membri ca parteneri ecumenici care nu sunt însă Biserici membre (de pildă, organizaţii creştine ecumenice şi internaţionale); CEB să organizeze un forum sau o asociaţie de organizaţii creştine ecumenice (consiliile ecumenice regionale, comuniunile creştine confesionale), independent de structura Consiliului, dar cu participarea acestuia. Or, aceste iniţiative şi proiecte trebuie avute în vedere când se va determina statutul şi participarea pe viitor a Bisericilor Ortodoxe.

13. Pentru teologii ortodocşi angajaţi în dialogul cu Mişcarea ecumenică, mesajul abrupt, dur, de la Tesalonic, nu trebuie să fie lăsat fără întrebări, comentarii şi analize. Cum s-a ajuns la aceste concluzii dramatice? Se pare că impasul dintre CEB şi Ortodoxie e cauzat de deficitul (sau chiar absenţa) de educaţie teologică şi de formaţie ecumenică a grupurilor integriste, care fac presiuni asupra autorităţilor bisericeşti, aşa cum se arată chiar în Declaraţia de mai sus: „Ele se folosesc de o documentaţie falsificată şi de informaţii false pentru a susţine criticile lor nedrepte". Este clar că pentru aceste grupuri Consiliul ecumenic a devenit un univers prea inclusiv, în care se intră cu paradigme, modele şi culturi eterogene, pe care ele nu le acceptă. Frustrate, ele se retrag în universul lor închis, speculând asupra păstrării stricte a identităţii lor locale (teritoriul naţional, limbă liturgică arhaică, canoane fără sens spiritual), ignorând cealaltă dimensiune a Ortodoxiei: Comuniunea ecumenică.

14. Relaţiile dintre CEB şi Bisericile Ortodoxe în ultimii 50 de ani au o istorie pozitivă. Din această experienţă, vom reţine exigenţele următoare:

• Este necesară o înţelegere clară a diferenţelor, care continuă să-i separe pe creştini în ce priveşte fidelitatea lor faţă de Adevărul evanghelic, aşa cum ele îl înţeleg, în continuitatea Bisericilor lor respective cu istoria ecumenică (apostolicitatea).

• Colaborarea practică interconfesională nu trebuie să fie confundată cu ecumenismul propriu-zis, adică, dialogul teologic în vederea restaurării unităţii văzute între Biserici, pe linie istorică, dogmatică şi sacramentală. Mărturia creştină comună publică formează ambianţa necesară dialogului teologic. Bisericile Ortodoxe au reacţionat contra unei versiuni exclusiviste, socio-politice, a ecumenismului.

• În virtutea principiului catolicităţii Bisericii, Ortodoxia acceptă o bază largă a unităţii văzute, pe care Conferinţa de la Montreal (1963) a rezumat-o astfel: **Scriptură, Tradiţie şi tradiţii**. Principiul catolicităţii nu anulează tensiunile, dezacordurile şi diferenţele între Biserici, dar nici nu le acordă un caracter absolut. Trupul lui Hristos este indivizibil, la fel, şi Biserica istorică este una şi indivizibilă. De aceea catolicitatea se concretizează în mărturisire de credinţă comună (care este Revelaţia lui Iisus Hristos despre Biserica Sa), iertarea reciprocă şi intercesiunea, comuniunea euharistică.

• Conciliaritatea Bisericilor locale, care se exprimă prin Sinodul ecumenic, este singurul model de „comunitate conciliară", recunoscut de istorie.

Practica conciliară merge mână în mână cu practica iconomiei, adică, cu inculturaţia pastorală, ca semn al asumării diversităţii autentice. Ecumenismul nu înseamnă a uniformiza, a minimaliza, în mod artificial, formalist, polifonia Bisericilor locale. Iconomia trece prin recunoaşterea şi acceptarea diferenţelor, cu toate asperităţile lor, înseamnă dez-incrustarea Tradiţiei din canoane şi din instituţii arhaice. Fără înnoire nu există Tradiţie vie, ecumenică, conciliară.

Biserica (ecclesia) este la limita dintre **oikumene şi basileia**, locul de trecere sacramental între lume şi Împărăţie. Membri ai Bisericii creştinii au devenit deja moştenitori ai Împărăţiei totuşi, ei nu se pot debarasa de legăturile cu societatea, cu mediul social şi cultural. Apostolul Pavel îi îndeamnă să păstreze în acelaşi timp *„Unitatea Duhului"* cu cei dinăuntru şi *„legătura păcii"* cu cei din afară (Efes. 4, 3).

Bibliografie

* Hotărârile Conferinţei Preconciliare - a treia (Chambésy, Elveţia, 28 oct.-6 nov. 1986) despre **Biserica Ortodoxă şi Mişcarea ecumenică**; Raportul Consultaţiei interortodoxe (Chambésy, Elveţia, 12-16 sept. 1991), despre **Bisericile Ortodoxe şi Consiliul ecumenic al Bisericilor**; **Mesajul** conducătorilor Bisericilor Ortodoxe, adoptat la întrunirea aniversară de la Patmos, 23-27 Februarie 1995. (Vez textul acestor documente în volumul **Orthodox Visions of Ecumenism**. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement: 1902-1992. Editor Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publications, 1992, pp. 112-115, 188-194, 195-198);

* Despre literatura teologică ortodoxă, elaborată şi publicată de către Consiliul ecumenic al Bisericilor, Geneva, vezi:

- C. Patelos ed., *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, 1978;
- I. Bria ed., *Martyria- Mission. The Witness of the Orthodox Churches today*, 1980;
- G. Tsetsis ed., *Orthodox Thought*, 1983;
- Gennadios Limouris ed, *Orthodox Visions of Ecumenism*, 1994;
- Ion Bria ed., *Ecumenical Pilgrims*, 1995;
- Diverse articole şi studii în *Dictionary of Ecumenical Movement*, 1991;

* Despre hermineutica ecumenică, vezi:

- Konrad Raiser, *Ecumenism in Transition*, WCC Publications, Geneva, 1991;
- Olivier Fatio et al., *Pour sortir l'oecuménisme du purgatoire*, Labor et Fides, Geneve, 1993;
- Julio de Sanata Ana, *Oecuménisme et libération*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993;
- Adriaan Geense, *Oecuménisme et universalisme*, Labor et Fides, Geneva, 1996;
- A. Birmelé, *Le salut en Jesus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Cerf., Paris, 1986.

XXIX. Teze ecleziologice cu implicaţii ecumenice

Ecumenismul, căutând să identifice în mod conciliar calea şi modelul unităţii văzute, istorice, a creştinilor separaţi din raţiuni teologice şi din motive neteologice, este, în fond, o problemă ecleziologică. Logica ecumenismului stă în restaurarea unităţii vizibile a tuturor creştinilor într-o „comunitate conciliară", reclamată de viziunea Noului Testament despre Hristos cosmic şi despre catolicitatea Bisericii Lui.

1. Viziunea unităţii văzute, istorice

Pentru ortodocşi, unitatea creştină este concepută ca o comuniune (koinonia) istorică, concretă, de Biserici locale, unite prin mărturisirea credinţei apostolice transmise în Tradiţie, în Biserici, care se manifestă în celebrarea Euharistiei în amintirea lui Iisus Hristos, care slujesc împreună sfinţirea şi transformarea lumii. Biserica locală

...te „catolică", deoarece se integrează în comuniunea universală, prin mărturia apostolică a episcopilor locali. Colegialitatea episcopilor - conciliaritatea - exprimă unitatea de credinţă şi de viaţă sacramentală a Bisericilor locale.

Ortodoxia crede că Biserica nedespărţită a primului mileniu constituie un punct de referinţă crucial al refacerii unităţii creştinilor separaţi de istorie. Desigur, va trebui să se ţină seama şi de experienţa particulară a Bisericilor de-a lungul secolelor de separare; experienţă care nu este totdeauna unilaterală, antiecumenică. Chiar în stare de diviziune, Bisericile au dat multe semne de unitate şi de universalitate. Din primul mileniu înaltăm că a existat un consens spre o anumită ierarhie a primaţilor Bisericilor, unele de origine apostolică. De pildă, Biserica Romei, venerată ca fiind de origine apostolică, a fost recunoscută ca având un primat de onoare în rândul celorlalte Biserici. Marile centre patriarhale, inclusiv Roma, au promovat practica Sinoadelor ecumenice, pentru a rezolva problemele de credinţă, deşi fiecare provincie avea libertate în ce priveşte tradiţiile liturgice şi regulile canonice. Împotriva acestei practici şi fără consensul Bisericii Răsăritene, Conciliul episcopilor romano-catolici de la Vatican, din 1870, a atribuit episcopului de Roma dreptul de jurisdicţie universală şi facultatea de a nu greşi în materie de credinţă.

În rândul Bisericilor Ortodoxe, după separarea Orientului de Occident, în 1054, Patriarhia de Constantinopol are un rol ecumenic onorific, dar, în fond, ea este o Biserică locală deci fără drept de jurisdicţie asupra altor Biserici locale, care sunt autonome, autocefale şi interdependente. De altfel, patriarhul ecumenic este ales de un sinod local, nu de un sinod panortodox. Rolul lui de *etnarh* - adică de responsabil pentru naţiunile creştine din Imperiul otoman - a încetat o dată cu destrămarea imperiului şi cu formarea statelor naţionale.

Într-un document teologic despre unitatea văzută a Bisericii, poziţia ortodoxă a fost exprimată astfel: „*Unitatea Bisericii este unitatea în Hristos, prin Duhul, cu Dumnezeu Treimea. Biserica este Trupul lui Hristos şi, după cum nu există decât un singur trup, Biserica este deci această mare taină în care Hristos îi uneşte cu Sine prin Sfântul Duh pe toţi aceia pe care i-a ales Dumnezeu. Toate generaţiile care s-au succedat de la Adam şi Eva până azi şi până la creştinătatea care trăieşte astăzi nu formează decât o mică parte a acestei realităţi, care îmbrăţişează toate epocile şi uneşte cerul cu pământul. Astfel, unitatea Bisericii înseamnă a fi unit cu această mare şi tainică realitate transcendentă. Aceasta este Biserica ce se manifestă în plenitudinea ei universală (catolică) în fiecare Biserică locală. Nu trebuie să vedem în Biserica locală un element al acestei alte realităţi care se numeşte Biserica universală, care indică adesea adunarea tuturor Bisericilor locale.*

Unitatea Bisericilor nu este deci doar un articol de credinţă pe care îl mărturisim în Simbol; ci, o cunoaştem şi în Biserica locală, sub forma comunităţii euharistice conduse de episcop, cu preoţii şi diaconii săi. Făgăduinţele şi asigurările din cuvântarea şi rugăciunea lui Hristos, reproduse de Sfântul Ioan (13, 31-17, 27), inclusiv făgăduinţa că «atunci când va veni Duhul adevărului vă va descoperi adevărul întreg» (16, 13), s-au împlinit la Cincizecime. Hristos a venit în Duhul şi i-a adunat pe toţi care credeau în El, pentru a forma Trupul Lui, Biserica. Astfel, Cincizecimea este totodată ziua naşterii Bisericii şi experienţa permanentă de-a lungul istoriei, pe care au făcut-o cei care de atunci se alătură comuniunii acelora care sunt iluminaţi şi preamăriţi în Hristos. Astfel, rugăciunea lui Hristos pentru unitate (In. 17, 11) s-a împlinit şi este pe cale de a se împlini, iar adevărul este gata să se descopere.

Este, de asemenea, o unitate care se va împlini şi se va manifesta atunci când Hristos va apărea în toată mărirea Sa. Biserica va fi atunci fără pată, fără păcat, complet unită cu capul trupului, Hristos, şi va avea parte de viaţa lui Dumnezeu - Treime. «Pentru ca să fie una, precum Noi suntem una» (In. 17, 11). Această unitate în Dumnezeu Treime, cu Hristos în noi şi noi în Hristos, Hristos în Tatăl şi Tatăl în Fiul prin Duhul, este, ca realitate eshatologică, criteriul şi norma Bisericii de astăzi" (Documentul **Iisus Hristos - Viaţa lumii**, trad. cit., pp. 18-19).

2. Vestigia Ecclesiae

Sunt semne tangibile ale apostolicităţii şi ale catolicităţii, păstrate în forme variate şi în structuri particulare. De pildă, recunoaşterea Sinoadelor ecumenice sau păstrarea unor crezuri de ori-

gine apostolică sau patristică. Crezul atanasian **Quicumque Vult**, care apare în Occident în sec. V-VI, fără să aibă vreo legătură cu Sfântul Atanasie, devine, din secolul XIII, al treilea Simbol de credință creștină, fiind acceptat și de luterani (Cartea de Concordie, 1580) și de anglicani.

Pentru Bisericile ieșite din Reforma protestantă, autoritatea suverană în materie de credință, doctrină și morală, este Biblia, cuvântul unic al lui Dumnezeu: **Sola Scriptura, Solus Christus**. Există o poziție radicală (reformați radicali), după care cuvântul scris (Biblia) are un sens unilateral deci e opus Tradiției. Poziția moderată accepta Tradiția nescrisă doar ca un criteriu auxiliar al credinței apostolice, împreună cu Scriptura, dar nu ca un criteriu indispensabil. Pentru grupurile fundamentaliste, Biblia este singura autoritate, în sensul de respectare a textului literal, în timp ce grupurile pietiste pun accent pe mărturia interioară a Duhului Sfânt în inima și în conștiința creștinului.

Unitatea de credință înseamnă, pentru Bisericile protestante, păstrarea identității confesionale cât mai aproape de originea ei istorică. Consensul universal în credință ar fi o abstracție, nu o realitate istorică. Ideea de consens nu s-ar găsi nici în Noul Testament, nici în istoria Bisericii, care dă mărturie de o „diversitate reconciliată". Când e vorba de poziții filozofice și de decizii politice („status confessionis"). Biserica continuă să se bazeze numai pe mesajul Scripturii (Exemplu: Biserica mărturisitoare din Germania, **Declarația de la Barmen**, 1934).

După al II-lea Conciliu de la Vatican (Enciclica *Dei Verbum*, noiembrie, 1962), teologia catolică afirmă că Tradiția nu e un **alt izvor** al Revelației, independent de **Scriptură**. Tradiția orală precede scrierile Noului Testament. Depozitul apostolic include atât Biblia creștină, cât și Tradiția nescrisă, căci ambele provin dintr-o **sursă unică**: Iisus Hristos. Cu această declarație, conciliul corijează teologia latină post-tridentină, care învață că există **două surse** (canale) ale Revelației creștine, cuprinsă **parte** în Scriptură, **parte** în Tradiția orală. Tradiția care preexistă Noului Testament este asumată, înglobată și transmisă prin Tradiția Bisericii (**constitutiva**) și prin tradițiile bisericești (**consuetudo**).

De asemenea, Consiliul folosește noțiunea de „ierarhia adevărurilor" și repetă decizia Conciliului Vatican I (1870): suveranul pontif, când se exprimă „ex cathedra", exercită harisma infailibilității personale, de aceea interpretările oficiale ale Scripturii și ale Tradiției devin obligatorii pentru credință. Se știe că Biserica Vechi-catolicilor s-a constituit în 1889, anume, din cauza refuzului acestei dogme. Ortodocșii au respectat totdeauna autoritatea conciliară a episcopilor. De pildă, Marcu de Efes respinge introducerea clauzei **Filioque** în Crezul din 381 (de către Conciliul de la Ferrara, 1438), pe motiv că nici un primat n-are dreptul să modifice un text conciliar, universal.

Prin *motu proprio* **Ad Tuendam Fidem**, din 18 mai 1998, Papa Ioan-Paul al II-lea, în scopul de a apăra credința Bisericii catolice contra erorilor formulate de teologi, a adăugat la canonul 750 din Dreptul canonic (respectiv canonul 518 din Codul canoanelor Bisericilor orientale), un paragraf cu privire la „punctele de doctrină, de credință sau de morală pe care magisteriul Bisericii le propune ca definiție": Cel care respinge aceste puncte, ce trebuie să fie ținute ca definiție, se opune deci doctrinei Bisericii Catolice.

3. „Limitele" Bisericii

În ceea ce privește **problema „limitelor Bisericii"** eclezilogia

- ortodoxă: are drept criteriu limitele canonice stricte ale corpului eclezial ortodox, adică identifică Biserica universală cu Biserica Ortodoxă; ar fi deci, exclusivă. Totuși, unii teologi acceptă teza despre limitele harismatice ale Bisericii și cred că există o eclezialitate în afară de Biserica Ortodoxă.

- romano-catolică: are un criteriu flexibil despre limitele canonice ale Bisericii; catolicii recunosc **eclezialitatea** Bisericilor neromane. Acolo unde e Duhul, acolo e Biserica și invers. Biserica universală e mai largă decât cea romană; n-ar fi exclusivă.

- protestantă: poate fi descrisă ca fiind deschisă, concepând o Biserică fără limite canonice; ar fi deci arbitrară, indiferentă.

În ceea ce privește **recunoașterea reciprocă a validității Tainelor**:

Protestanții - nu au nici un obstacol în a recunoaște Tainele în afară de Biserică;

Catolicii - deşi identifică limitele canonice ale Bisericii cu Biserica romană, recunosc Tainele în afară de ea;

Ortodocşii - nu le recunosc, deoarece în afară de trupul eclezial al Bisericii e fie schismă, fie erezie. Ei nu vorbesc explicit de existenţa harului dat prin tainele din afară de limitele canonice ale Bisericii. Duhul împarte harul în Biserică.

Care sunt **motivele acestei diferenţieri**:

• după ortodocşi, Hristos prin opera Sa de răscumpărare este sursa, izvorul harului, iar Duhul Sfânt este Cel Care dăruieşte şi introduce harul în viaţa credinciosului.

• după teologia scolastică, de origine augustiniană, Hristos este şi sursa şi dătătorul harului, Duhul Sfânt fiind socotit numai ca Cel Care activează harul dat deja în credincios. Din cauza universalităţii operei lui Hristos, înseamnă că harul este, în mod automat, acordat tuturor, indiferent de legătura lor cu Biserica, în care devine activ prin Duhul. Adică e acordat şi celor în afară de Biserica romano-catolică, chiar ereticilor şi schismaticilor. De aceea Tainele săvârşite în afară de Biserică sunt nu numai reale, ci şi **valide**, deoarece le lipseşte numai **eficacitatea** harului divin, care e acordat de Duhul Sfânt pentru zidirea credinciosului. Biserica fiind Hristos prelungit în istorie (*Christus prolongatus*, Augustin), nu poate să fie deosebită de Hristos.

• Ortodocşii nu neagă universalitatea operei răscumpărătoare a lui Hristos, dar susţin că harul e împărtăşit de Duhul Sfânt numai în trupul istoric al Bisericii. Hristos devine Trup în Biserică prin Duhul Sfânt. Biserica Ortodoxă recunoaşte, în anumite cazuri, **existenţa** tainelor în afară de Biserică, dar nu le conferă **validitate şi eficacitate**. Prin **iconomie**, recunoaşte, chiar validitatea Tainelor făcute în afară de alte Biserici, ale celor care se unesc cu Biserica Ortodoxă, dar menţine totuşi ca regulă, „acrivia".

O nouă interpretare a concepţiei patristice despre **lucrarea Duhului Sfânt în relaţie cu limitele Bisericii** ar putea să ducă la o concepţie mai flexibilă a noţiunii de *„limitele Bisericii"* şi la o poziţie mai deschisă despre recunoaşterea Tainelor. De pildă, canonul 66 (Sinodul din Cartagina): vorbeşte de restaurarea comuniunii cu cei din afară de Biserică, cu scopul de a sluji Biserica, precum şi de a contribui la pocăinţa şi la mântuirea celor din afară. „Agnosticismul eclezioIogic" (teza că ceea ce se află în afară de Biserica Ortodoxă n-ar avea valoare ecleziologică) impus de teologii ruşi în discuţiile ecumenice din trecut, este azi criticat (Mitropolitul John of Pergamon).

4. Iconomia ca tipologie ecumenică

Sinodul VI ecumenic (can.102) recomandă două metode de exercitare a autorităţii canonice: metoda tradiţională, a observării stricte a canoanelor (**akribeia**) şi metoda experienţei (**synitheia**), a practicii, a dispensei (**oikonomia**): *„Dacă nevoia timpului împiedică stricta observare a legii - **akribeia**, ea nu restrânge deloc limitele condescendenţei-**oikonomia**"* (Sinodul VI, can. 37). Patriarhul Fotie (820-891) consideră **iconomia** consistentă cu spiritul Ortodoxiei, mai ales pentru raţiuni de circumstanţă şi în cazuri concrete, personale, în care este în joc nu numai binele general al Bisericii, ci şi mântuirea persoanei. În rândul celor care s-au despărţit de Biserică, Vasile cel Mare face deosebire între „erezie", „schismă" şi „adunări ilegale", de aceea şi modul de reprimire în Biserică e diferit. Pentru eretici, să se urmeze exact prevederea canoanelor - rebotezarea, pentru ceilalţi se pot face „concesiuni" la primirea Botezului (*Epistola 184*, 1I, trad. rom., p. 376). Există cazuri extreme care admit indulgenţă: ereticii care se pocăiesc înainte de a pleca din viaţă trebuie să fie primiţi, dacă arată căinţă adevărată (*Idem*).

În cursul istoriei, s-au ivit situaţii în care autoritatea bisericească a fost nevoită să apere doctrina de credinţă şi drepturile Bisericii, fapt care a dus la excluderea membrilor căzuţi în erezie, prin excomunicare. Dar pentru raţiuni utile Bisericii, mai ales când austeritatea punea în pericol mântuirea însăşi în cazuri personale sau deschiderea misionară şi compasiunea pastorală, atunci **acrivia** a alternat cu **iconomia**. În conversaţiile ecumenice, **acrivia şi iconomia** au fost sugerate ca două atitudini posibile faţă de validitatea Tainelor, în special, a Hirotoniei, în afară de limitele canonice ale Bisericii.

Canonul 7 al Sinodului II ecumenic (Constantinopol, 381), reluat şi completat de canonul 95 al Sinodului VI ecumenic (Constantinopol, 680-681), menţionează două categorii de eretici şi de schismatici, faţă de care Biserica procedează diferit, când este vorba de primirea lor la Ortodoxie: unii

sunt acceptaţi ca botezaţi valid, prin repudierea în scris (libelii) a erezici lor şi prin săvârşirea Tainei Mirungerii (arieni, macedoneni, sabatieni, novaţieni, tetradiţi, apolinarieni, eutihieni, dioscoriţi, severieni); alţii sunt primiţi ca nebotezaţi, urmând să fie apoi catehizaţi, exorcizaţi şi, în fine, „luminaţi" (eunomieni, montanişti, sabelieni, manihei, valentinieni, marcioniţi). Criteriul acestei analize a fost regula de credinţă apostolică, de la care nu există dispensă. Vasile cel Mare († 379) recomandă să fie primiţi ereticii care se pocăiesc în momentul morţii, nu fără discernământ, ci examinând dacă ei arată o convertire adevărată (Can. 5). În 255, papa Ştefan confirmă tradiţia romană de a **nu repeta Botezul** săvârşit de eretici, aceasta împotriva opiniei episcopului Ciprian de Cartagina; iar, în anul 314, Conciliul din Arles, contra donatiştilor, recunoaşte validitatea Botezului conferit, în numele Sfintei Treimi, de un eretic.

În epoca modernă, **iconomia** a fost studiată în cadrul dreptului canonic şi a fost pusă în legătură cu validitatea Tainelor săvâşite de confesiunile neortodoxe. Aceste Taine n-ar avea valoare sacramentală în sine, dar, recunoscute „prin iconomie" de Biserica Ortodoxă, ele se umplu de substanţă sacramentală. Prin aplicarea iconomiei, Biserica Ortodoxă recunoaşte, de pildă, validitatea Botezului în confesiunile neortodoxe, nemaiţinând seama de aspectele juridice şi disciplinare în vigoare, care ar împiedica o astfel de recunoaştere. Biserica, în aplicarea mijloacelor sale de mântuire, are dreptul să stabilească în ce cazuri şi în ce condiţii face uz de **iconomie**. Desigur, Biserica nu poate să aplice totuşi principiul iconomiei în ce priveşte învăţătura de credinţă. Într-o scrisoare către Amphilochie, Sfântul Vasile, vorbind de practica acceptării Botezului ereticilor, se referă la „obiceiuri" bisericeşti şi nu la excepţii de la norme fixate de autoritatea bisericească. Prin urmare, **iconomia** nu este o excepţie, o dispensă, care ar implica o abandonare, o suspendare a canoanelor, ci o imitare a iubirii lui Dumnezeu într-un caz concret. **Iconomia** are la bază principiul paulin potrivit căruia poruncile dumnezeieşti lasă posibilitatea şi libertatea sfatului pastoral. Planul divin nu numai că permite un mare spaţiu libertăţii umane, ci şi solicită conlucrarea totală a acesteia.

A 4-a Conferinţă Panortodoxă (Chambesy, 1968) fixase, printre temele pentru viitorul Sinod ortodox, „**Iconomia în Biserica Ortodoxă**", dar propunerea a fost abandonată de către cea di conferinţă preconciliară (1976). Problema prim la Ortodoxie a celor de alte religii şi confesi rămâne ambiguă. În *Molitfelnic*, ediţia 1992, publicat **Rânduiala de primire la Ortodoxi** acestora. Textul acestei rânduieli reflectă situa în care Ortodoxia era obligată să se delimit prin opoziţie cu celelalte Biserici şi să se izol pe plan ecumenic. Preoţii de azi au nevoie de o entare clară în această privinţă, fiind confrunt zilnic, cu problema recunoaşterii sau nerec noaşterii Botezului celorlalte Biserici. Un do ment cu caracter misionar, pastoral, educativ, care autoritatea bisericească să facă recomandăr şi sugestii, este de mare urgenţă. În pregăti acestei rânduieli cu funcţie pozitivă, nu negativ ar trebui să se ţină seama de adaptarea (sau schi barea) acelor canoane din trecut care fuseseră da pentru cazuri şi situaţii ce nu mai există astăzi. Î plus, au apărut **criterii noi în practica ecume nică**. De pildă:

- principiile şi normele ortodoxe ale ecum nismului, reguli şi discipline ecumenice ce s-a convenit între Biserici, respingerea prozelitismu lui, practica imediată a mărturiei comune;
- teologia sacramentală şi ecleziologia orto doxă acceptate de celelalte Biserici;
- misiunea apostolică şi educaţia religioasă di spaţiile ortodoxe sunt expuse azi prozelitismului mişcărilor şi grupărilor evanghelice fundamen taliste. Biserica Ortodoxă suferă din cauza uniatismului arhaic şi a prozelitismului. Totuşi, această situaţie nu constituie o raţiune pentru a degrada, exclude şi clasifica celelalte confesiuni în numele unui dogmatism inflexibil şi a unor poziţii neverificate;
- orice acţiune misionară, catehetică şi pastorală are loc într-un context ecumenic. Biserica Ortodoxă nu trebuie să se izoleze în spatele unui zid al antiecumenismului;
- există o tradiţie de practicare a iconomiei bisericeşti faţă de alte confesiuni, tradiţie care trebuie reînnoită în favoarea comunităţii ecumenice, naţionale şi regionale;
- trebuie să fie luată în considerare experienţa preoţilor de parohie care, din motive pastorale şi pedagogice, au practicat „iconomia" în diverse cazuri şi forme.

5. Receptarea convergenţelor teologice, rezultate din dialogul ecumenic

(Vezi: **Studii teologice**, XXXVII (1985), nr. 1-2, pp. 127-134)

Noţiunea de „receptare" sau „proces de receptare" este folosită recent în vocabularul ecumenic, cu un sens precis, anume, recunoaşterea „canonică" de către Bisericile creştine, în primul rând de către Bisericile membre ale Consiliului ecumenic, a unui text de convergenţă teologică în ce priveşte **Botezul, Euharistia, Preoţia**. Documentul în care au fost formulate aceste convergenţe (denumire prescurtată BEM, de la **Baptism, Eucharist, Ministry**) a fost pregătit de Comisia „Credinţă şi Constituţie" (din care fac parte şi teologi romano-catolici) şi a fost adoptat în unanimitate la conferinţa acestei Comisii, de la Lima (Peru), în ianuarie 1982. În Prefaţa care însoţeşte textul propriu-zis, Comisia respectivă invită Bisericile să pregătească un **răspuns oficial** la cea mai înaltă treaptă de autoritate. Acest **răspuns oficial** al Bisericilor este socotit a fi un pas vital în **procesul de receptare**. De reţinut încă o distincţie importantă ce se face în Prefaţă: „Desigur, noi am realizat un acord de un nivel remarcabil, dar n-am ajuns pe deplin la un **consensus** (consentire)".

Comitetul Central al Consiliului ecumenic al Bisericilor, în sesiunea sa, din iulie 1982, şi-a însuşit documentul şi l-a trimis Bisericilor, cerându-le să „facă posibilă o cât mai largă participare a poporului lui Dumnezeu, la toate treptele vieţii bisericeşti, în procesul spiritual de receptare a acestui text". Comitetul „invită fiecare Biserică să pregătească un răspuns oficial la acest text, la nivelul de autoritate propriu cel mai înalt". Adunarea generală de la Vancouver (august, 1993), fără să examineze textul, a confirmat recomandările anterioare. Comitetul de orientare al Adunării, în raportul său, insistă ca Bisericile membre, în perioada următoare, să acorde o atenţie deosebită procesului de receptare a declaraţiilor, reunite sub titlul „**Botez, Euharistie, Preoţie**", inclusiv, la nivelul comunităţilor locale. Raportul subliniază că implicaţiile liturgice şi spirituale ale acestor acorduri sunt de o importanţă cu totul excepţională. Comitetul central, în sesiunea din august 1984, a cerut, printre altele, să se clarifice termenii „răspuns" şi „receptare". Termenul de predare a răspunsurilor oficiale din partea Bisericilor era sfârşitul anului 1985. După această dată, Comisia „Credinţă şi Constituţie" va colecta, rezuma şi evalua aceste răspunsuri. Comisia va prezenta un **raport special** în care va evalua importanţa acestui proces de receptare, pentru viitorul mişcării ecumenice în ansamblul ei, subliniind cele mai semnificative acorduri şi convergenţe pe care le reflectă documentul, precum şi problemele care necesită o elaborare în continuare, „dacă se urmăreşte un acord suficient în credinţă". O primă descriere a acestui proces s-a făcut de către plenara Comisiei „Credinţă şi Constituţie", care s-a ţinut la Stavanger - Norvegia, în august 1985. Examinarea procesului de receptare a documentului BEM de către Biserici a fost şi unul dintre obiectivele principale ale conferinţei mondiale „Credinţă şi Constituţie", care a fost organizată la Santiago de Compostella, în 1994 (cronologia acestei conferinţe este: Lausanne - 1927, Edinburg - 1937, Lund - 1952, Montreal - 1963) (Vezi: J.M.R. Tillard „*Du BEM à la koinonia*", **Irenikon**, 1996, nr. 3, pp. 325-331).

Receptarea Tradiţiei este o operaţie conciliară, episcopală şi eclezială în acelaşi timp. Desigur, există o distincţie canonică între participarea episcopatului şi cea a laicilor. Episcopul are datoria să „*înveţe cu credincioşie cuvântul adevărului*" (II Tim. 2, 15). Episcopul este chemat, prin hirotonia sa, să dea mărturie de tradiţia apostolică, din perioada de zidire a Bisericii, care constituie elementul de continuitate şi de unitate în Biserica istorică. El face aceasta deoarece, în virtutea succesiunii apostolice în care a fost hirotonit, deţine „*o anumită harismă a adevărului*" (Irineu, *Adv. Haer.*, IV, 26, 2). Autoritatea de a învăţa ţine deci de răspunderea sa episcopală.

Episcopul nu învaţă însă în gol şi în mod izolat, ca şi când credinţa şi viaţa Bisericii n-ar avea criteriile şi principiile ei. Mai întâi, fiecare episcop exercită autoritatea sa **in solidum** (Ciprian, *De Eccl.* Cath. Unit., 5), în mod colegial. Apoi, laicii, prin mărturisirea lor, prin cultul şi prin experienţa lor actuală, sunt implicaţi în istoria acceptării Tradiţiei, în succesiunea apostolică. Nu numai conţinutul mărturisirii de credinţă, ci şi fidelitatea corpului Bisericii - *sensus fidelium* - este un element component al succesiunii apostolice. Nu numai episcopii, ci şi martirii, în chip special, **mărturisitorii**, sunt cei care asigură continuitatea Bisericii în succesiunea Apostolilor. Iar această participare a laicilor la formarea unui consens în materie de credinţă nu este o simplă chestiune sociologică. Ea este reclamată de principiul sacramental şi pnev-

matologic. Căci Duhul Sfânt este Cel Care antrenează Biserica în ascultare liberă faţă de Iisus Hristos şi lucrează în tot trupul acesteia. În Taina Mirungerii, El a conferit fiecărui botezat un caracter sacerdotal şi un dar profetic. La Liturghie, clerul şi laicii participă împreună la celebrarea credinţei în mod sacramental. Prin urmare, din punct de vedere eclezioIogic trebuie să existe un consens real, actual, între ierarhie şi comunitate. Receptarea este operaţia conciliară în care se exprimă **pleroma** Bisericii.

Problema principală este aceea dacă această comunitate de laici există şi dacă ea este acceptată sau negată să participe la acest dialog. În practică, participarea comunităţii laicilor la receptarea Tradiţiei nu este deloc uşoară. Recent, Bisericile Ortodoxe au încercat să considere cu mai mult spirit critic unele aspecte ale tradiţiei canonice, şi anume, acelea care nu mai au o semnificaţie majoră pentru spiritualitatea de azi. Argumentul negativ folosit a fost acesta: poporul credincios nu este suficient pregătit pentru o operaţie de acest gen. Din prudenţă pastorală exagerată se atribuie poporului un rol exclusiv conservator, confundat cu tradiţionalismul. De aceea, s-a cerut să se înceapă o dezbatere pastorală reală, în interiorul fiecărei Biserici, pentru a se vedea în ce măsură laicii influenţează sau nu viaţa Bisericii. Se ştie că în istoria formării tradiţiei ortodoxe locale, laicii au avut un rol creator, decisiv: au identificat sfinţii naţionali, au cerut să se introducă limba vorbită şi scrisă în cultul liturgic, au luptat să se organizeze Biserici locale, care să ţină seama de naţiunea şi cultura respective.

Un model de dialog între autoritate şi comunitate este Liturghia. În cultul liturgic nu există parte care dă şi parte care primeşte, parte care decide şi parte care ascultă, ci toţi concelebrează, fiecare aducând, în această concelebrare, un dar particular, după starea şi vocaţia proprii.

6. Uniatismul

Uniatismul sau chemarea Bisericilor Ortodoxe la „întoarcerea" la Roma şi la supunerea faţă de episcopul de Roma rămâne şi astăzi un obstacol important pentru ecumenism. Sinoadele din Lyon (1274) şi Florenţa (1438), care au promovat această metodă, au eşuat. „Unirile cu Roma" în secolele XVI şi XVII au reuşit datorită factorilor politici. Ele i-au interesat şi i-au atras doar pe episc[…] credincioşii rămânând ortodocşi. În realitate, Un[…] are o semnificaţie mai mult istorică decât actu[…] deoarece romano-catolicii ştiu că unirea cr[…]tinilor, prin „trecerea la Roma" a ortodocşilor[…] fost o gravă eroare eclezioIogică şi ecumeni[…] aşa cum a declarat Conferinţa panortodoxă de[…] Rhodos, din 1964.

În *Orientale lumen*, papa Ioan Paul al II-[…]reia, după 100 de ani, ideile lansate de Leon[…] III-lea în *Orientalis Dignitas* (1895). Papa fa[…] aici o descriere elogioasă a teologiei, a spiritu[…]lităţii şi a monahismului oriental. Papa nu citea[…] însă Răspunsul Patriarhiei ecumenice, din acela[…] an (Patriarhul Antim), în care Occidentul şi Ori[…]tul sunt prezentate ca două concepţii eclezioIogi[…] diametral opuse. Deja, în 1848, patriarhii orient[…] făcuseră cunoscut că nu există mărturii nici [...] teologia apostolică, nici în cea din primul mileni[…] despre dogma primatului papal (formulat de Co[…]ciliul Vatican I, 1870).

Şi aici e o problemă de metodă: la toate in[…]taţiile unioniste, fie prin concilii regionale, fie pri[…] enciclici, ortodocşii au formulat un răspuns ferm[…] Dacă papa dezgroapă apelurile unioniste, pe car[…] le îmbracă într-un limbaj nou, de ce, atunci, orto[…]docşii n-ar relua „răspunsurile" din trecut? M[…] este o soluţie: aceea de a accepta rezultatele dia[…]logurilor bilaterale, ca, de pildă, Documentul de [...] Balamand din 1993, în care se arată că e posibilă [...] unitate fără uniatism. Este nu numai surprinzător[…] dar este inacceptabil ca într-o enciclică despre *Lu[…]mina Orientului* să fie ignorat acest document [...] alte declaraţii rezultate din dialogul bilateral[…] catolic-ortodox.

Care este răspunsul ortodocşilor la aceste[…] noi scrisori-enciclice papale? A retipări Răspunsurile din 1848 şi 1895? A pregăti un răspuns ad-hoc? Cea mai consecventă poziţie ar fi aceea de a cere papei Ioan Paul al II-lea şi Congregaţiei pentru doctrina credinţei (Cardinalul J. Ratzinger) să valideze textul Comisiei mixte pentru dialog teologic ortodoxo-catolic (Balamand, 17-24 iunie 1993): (*Uniatismul, metodă de unire din trecut şi căutarea actuală a deplinei comuniuni*, text francez: **Irenikon**, LXVI, nr. 3, 1993, pp. 347-356).

Există unire (între Catolicism şi Ortodoxie) fără uniatism? În momentul în care se credea că ambele părţi ale Creştinismului resping uniatismul ca model de unire, papa Ioan-Paul al II-lea, comemorând Unirea de la Brest (1596), face din nou elogiul uniatismului:

„În istoria Bisericii catolice, de o mare importanţă este faptul că această dorinţă îndreptăţită a fost respectată şi că actul de unire (cu Roma, n.tr.) n-a însemnat trecerea la tradiţia latină, aşa cum unii s-au gândit că aceasta trebuia să se realizeze. Bisericii lor li s-a recunoscut dreptul să fie condusă de un ierarh propriu după o disciplină specifică şi să-şi menţină patrimoniul său spiritual şi liturgic oriental... Diferenţele care s-au ivit şi dezvoltat în creştinismul oriental şi în cel occidental în cursul istoriei provin în mare parte din culturi şi din tradiţii diverse.

Unii văd în existenţa Bisericilor Orientale catolice o dificultate pentru ecumenism. Interpretând din nou Unirea de la Brest (1596), ne întrebăm care este sensul acestui eveniment de astăzi. Este vorba de o unire care privea numai o arie geografică precisă; totuşi, valoarea sa este mare pentru problema ecumenică în ansamblul ei. Bisericile Orientale catolice pot să aducă o contribuţie foarte importantă la ecumenism... Fidelitatea faţă de vechile tradiţii orientale constituie unul din mijloacele de care dispun Bisericile Orientale Catolice pentru unitatea creştinilor...

Biserica greco-catolică din Ucraina dă slavă lui Dumnezeu... pentru fidelitatea ei eroică faţă de succesorul lui Petru... Ea înţelege că această fidelitate o aşază pe calea angajamentului pentru unitatea tuturor Bisericilor" (Scrisoarea apostolică a papei Ioan-Paul al II-lea: *„Patru sute de ani de la Unirea de la Brest"*. Text francez: *Chrétiens en Marche*, nr. 49, 1996, p. 5).

Patriarhul ecumenic de la Constantinopol, vorbind pentru întreaga Ortodoxie, arată că tezele apărate de episcopul Romei în enciclicile recente sunt în ruptură totală cu tradiţia răsăriteană: *„Am putut să constat cu surprindere că în Enciclica papală* ***Lumen Orientale****, s-a făcut efortul de a se pune pe picior de egalitate comunităţile din Răsărit şi vechile Biserici Ortodoxe, acelea care anume perpetuează fără întrerupere tradiţia autentică a primului mileniu creştin. Aceasta înseamnă că regimul în neregulă al uniatismului, acceptat numai după principiul iconomiei ecleziale şi numai în mod provizoriu, a fost considerat de Biserica Romei drept o amnistie totală acordată acestuia, cu alte cuvinte: ca o situaţie regularizată definitiv, şi deci ca un model eclezial legitim, ceea ce, evident, noi nu vom accepta niciodată, cu toată dispoziţia noastră pacifică neschimbată şi voinţa noastră de reconciliere după spiritul Evangheliei"* (Alocuţiunea patriarhului ecumenic Bartolomeos în timpul întâlnirii cu Papa Ioan-Paul al II-lea, din 27 iunie 1995, la Roma. Text francez: *Chrétiens en Marche* (Lyon), nr.49, ian.-martie 1996, p.4); Anton Houtepen, *„Uniatism and models of unity in the ecumenical movement"*, **Exchange Journal of Missiological and Ecumenical Research**, vol. 25, nr. 3, 1996, pp. 202-221).

7. Folosirea „ritului bizantin"

Această interpretare ritualistă a Ortodoxiei, redusă la ritul oriental (deşi sunt recunoscute valorile ei specifice: liturghia bizantină, spiritualitatea, monahismul, conciliaritatea locală), se găseşte în toate documentele recente ale papei Ioan-Paul al II-lea: *Tertio Millenio Adveniente - În ajunul Mileniului al III-lea*, din 10 nov.1994, *Ut Unum Sint - Ca toţi să fie una*, din 25 mai 1995 şi *Orientale Lumen - Lumina Răsăritului*, din 2 mai 1995. Papa îi invită pe creştinii orientali uniţi cu Roma să rămână fideli acestei tradiţii.

Or, tradiţia răsăriteană este o tradiţie eclezială în care ritualul, cultul, lex orandi, nu se pot separa de doctrina şi de structura unei Biserici. Ortodoxia nu poate fi limitată la un rit liturgic. Cine recunoaşte tradiţia răsăriteană trebuie să recunoască şi autoritatea eclezială care o garantează. Apoi, Biserica Ortodoxă a existat înainte de tradiţia liturgică şi canonică bizantină şi nu se poate confunda cu ea. Prin validarea exclusivă a ritului, luat în mod independent de doctrina şi de autoritatea Bisericii, se deschide calea prozelitismului.

O conferinţă ortodoxă despre **Înnoirea în cult**, se exprimă astfel:

„Una din consecinţele căderii marxismului ateist a fost ocazia ce s-a oferit diferitelor comunităţi religioase să facă prozelitism în mod deschis. Această libertate este, uneori, folosită împotriva ortodocşilor în cadrul «noii evanghelizări a Europei». Un exemplu este folosirea «ritului bizantin» în scopul de a face prozelitism. Oamenii sunt conduşi să creadă că, din moment ce ritul liturgic rămâne acelaşi, recunoaşterea unei alte autorităţi bisericeşti este secundară. Poporul este ispitit de avantajele materiale ale legăturilor cu Occidentul, ca să creadă că esenţa Ortodoxiei este păstrată în rit.

Trebuie să se ştie că Ortodoxia nu se identifică cu un „rit", fie acesta „bizantin" sau „răsăritean". Ortodoxia există mult mai înainte ca

aceste rituri să fi luat ființă, a supraviețuit în catacombe fără preoți și fără rituri și va continua să existe după dispariția ritului bizantin.

Ortodoxia este o realitate mult mai profundă și integrală, din care nu se poate detașa Liturghia, în timp ce e respinsă viața pe care aceasta e bazată. Ortodocșii trebuie să adâncească semnificația existențială a rugăciunii și a comunității, așa cu[m] înaintașii lor au fost forțați să facă atunci cân[d] fiind părăsiți de ierarhi după unirea de la Bres[t] Litovsk, ei au format fraternități întemeiate [pe] spiritul de conciliaritate" (Vezi: *International Re[-]view of Mission* (Geneva), vol. LXXXII (199[3]) nr. 327-4).

Bibliografie

- Liviu Stan, *Iconomie și intercomuniune*, în „Ortodoxia", XXII (1970), nr. 1, pp. 5-19;
- Chesarie Gheorghescu, *Învățătura ortodoxă despre iconomia divină și iconomia bisericeasc[ă]* „Studii Teologice", XXXII (1980), nr. 3-4, pp. 334-373.

XXX. Unitatea în comuniune. Comuniunea euharistică

1. Care este situația eclezială a creștinilor care se află în afara limitelor canonice ale Bisericii Ortodoxe? „*În general, Ortodocșii evită să dea definiții precise despre calitatea eclezială a Bisericilor și a creștinilor în afară de Ortodoxie, nu pentru că ar fi indiferenți față de temele doctrinare, ci pentru că ei consideră că urmările ecleziologice ale ereziei și/sau schismei trebuie să fie lăsate în judecata lui Dumnezeu. Ei se concentrează pe menținerea mărturiei pozitive despre Adevăr, față de care ei simt că au o răspundere*" (*Orthodox Contributions to Nairobi*, p.12). Teza aceasta, după care Ortodocșii nu se pronunță despre **eclezialitatea** celorlalte Biserici creștine, teză pe care mitropolitul Ioan (Zizioulas) de Pergamon o numește *agnosticism ecleziologic*, este pusă azi în discuție. Teza a fost susținută de teologii ruși (G. Florovsky).

2. În etapa actuală a dialogului teologic cu celelalte Biserici, **poziția Bisericii Ortodoxe** (Vezi: „Les Orthodoxes et l'unité de l'Église", **Contacts**, nr. 92, 1975, pp. 379, 416-417) poate fi exprimată astfel: Biserica Ortodoxă nu practică azi concelebrarea și comuniunea euharistică cu Bisericile și cu creștinii care nu fac parte din corpul ei văzut. Reluarea comuniunii sacramentale cu celelalte Biserici, ca și introducerea ospitalității euharistice deschise (primirea la Euharistie a credincioșilor unei Biserici diferite de cea a preotului-celebrant), rămân probleme extrem de deli[-]cate. Acestea impun condiții esențiale:

a) Recunoașterea reciprocă a Bisericilor sepa[-]rate ca Biserici depline și legitime, ca și integrare[a] lor într-o comunitate conciliară, presupun o viziu[-]ne ecleziologică unificatoare, care să facă posi[-]bilă o comuniune viabilă, structurată, coerentă.

b) Unitatea în comuniune, văzută, a creștinis[-]mului a fost și este o realitate eclezială, istoric[ă] constituită în jurul unor structuri esențiale:

- Sfânta Scriptură, autoritatea supremă unică a cuvântului lui Dumnezeu, este înglobată într-o Tradiție apostolică perpetuă a Bisericii, explicat[ă] de Părinți și definită în mod conciliar de Sinoadele ecumenice, în primele secole. Frontierele confe[-]sionale delimitate în mod polemic și neconciliar în secolele XIII-XVI (schisma Orient-Occident, Re[-]forma și Contra-Reforma) au impus mărturisiri și texte simbolice particulare.
- Structurile sacramentale, respectiv, Tainele de inițiere, care mențin Biserica în calitatea ei de comunitate euharistică, Trupul lui Hristos, sacra[-]ment al Împărăției lui Dumnezeu. Comuniunea în Taine (**in sacris**) se fondează pe credința în Bi[-]serica unică, **Una Sancta**, care este mărturisită în Crez și care poate fi identificată în mod istoric văzut.
- Slujirile ecleziale cu caracter sacerdotal, care asigură unitatea și continuitatea ecleziei locale în succesiunea apostolică, ca și reprezentarea Preoți[ei]

lui Hristos în mijlocul poporului Său. In ultima vreme, mai multe Biserici locale au făcut cunoscut, sub formă de declaraţii pastorale că nu accepta la Sfintele Daruri creştini care aparţin unei Biserici ce nu mărturiseşte aceeaşi doctrină de credinţă, mai ales, în privinţa Preoţiei şi Euharistiei. Recunoaşterea reciprocă a Preoţiei celor hirotoniţi ar fi un pas decisiv spre comuniune euharistică.

- Sistemul conciliar (local, regional, ecumenic) ca instrument de a rezista atât contra confesionalismului excesiv şi exclusiv, cât şi contra revendicării unei jurisdicţii universale de către un primat, fără acordul tuturor primaţilor Bisericilor locale.

c) Dorinţa tuturor Bisericilor de a realiza aici şi acum reconcilierea dăruită de Dumnezeu în Iisus Hristos, de unde, datoria lor de a spune împreună un cuvânt profetic la începutul mileniului III, de a da răspuns credibil lumii pe cale de alienare spirituală şi dislocare morală. Toate Bisericile trebuie să adune, nu să risipească. Unitatea creştinilor pentru reconcilierea lumii este o acţiune ecumenică. Una din exigenţele catolicităţii este aceea ca Bisericile să se asculte unele pe altele spre binele poporului lui Dumnezeu.

3. Un document ortodox, intitulat *Iisus Hristos-Viaţa lumii*, pregătit pentru Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de la Vancouver (1983), face următoarele recomandări:

„Euharistia este oferită totdeauna şi pretutindeni, nu doar Bisericii, ci întregii creaţii şi în numele ei. Deschiderea spre umanitate şi spre întreaga creaţie, acesta este semnul distinctiv al spiritualităţii euharistice autentice.

Şi totuşi, deschiderea noastră euharistică spre lumea întreagă nu înseamnă că adunarea euharistică îşi pierde identitatea de Trup ales al lui Hristos. Dacă comunitatea euharistică însăşi depăşeşte toate barierele de stare şi de neam, dacă în ea nu vor mai fi nici iudei, nici păgâni, nici robi, nici slobozi, ea are totuşi integritatea ei proprie, iar celor nebotezaţi (inclusiv catehumenilor) nu le este îngăduită participarea la Euharistie. Euharistia este actul comunităţii în Hristos prin Botez şi prin Mirungere. Comunitatea îşi deschide porţile lumii în momentul când este propovăduit cuvântul lui Dumnezeu, dar le închide înainte de a intra în prezenţa Atotputernicului, acolo unde Hristos stă de-a dreapta lui Dumnezeu şi unde jertfa euharistică este oferită veşnic de Hristos - Marele Preot.

Această dialectică a porţilor care se deschid şi se închid alternativ (cele ale Bisericii şi nu ale inimii noastre) este taina centrală a identităţii Bisericii şi nu suferă nici un compromis. Masa este a Domnului, dar aceasta nu înseamnă că oricine se poate împărtăşi, fără deosebire, cu Trupul şi cu Sângele Domnului. Euharistia este pentru comunitate; roada vieţii euharistice este pentru lume. Jertfa euharistică este oficiată în numele întregii creaţii, însă numai mădularele trupului lui Hristos, integrate în Hristos prin Botez şi prin Mirungere şi trăind viaţa în Hristos, pot să ia parte la Sfintele Taine. Nici unul nu suntem vrednici s-o facem, iar Dumnezeu, în nesfârşita milă, ne îngăduie să ne împărtăşim cu cina Euharistiei" (Trad. rom. în „Mitropolia Banatului", nr. 1-2, pp. 16-17, ianuarie-februarie 1983).

4. Această *„dialectică a porţilor"*, cum este descrisă mai sus, nu permite deci practicarea imediată a comuniunii euharistice între Biserica Ortodoxă şi celelalte Biserici creştine, neortodoxe. Cu alte cuvinte, în situaţia actuală a raporturilor interbisericeşti, Biserica Ortodoxă se reţine să ofere Sfintele Taine creştinilor de altă confesiune creştină şi se reţine să primească Euharistia săvârşită de altă confesiune. Primirea Împărtăşaniei într-o Biserică dată înseamnă, pentru ortodocşi, unirea deplină cu această Biserică. Desigur, ortodocşii pot participa la slujbele liturgice ale celorlalte Biserici, pentru rugăciune comună şi mărturie comună, publică, dar, în nici un caz, în vederea Cuminecării.

5. Această *„dialectică a porţilor"* are, totuşi, nuanţele ei, deoarece trebuie să ţină seama de **dezvoltările** ce se produc astăzi în materie de teologie şi de practică ecumenică. De pildă, această teologie insistă să se ia în considerare în mod serios principiul diversităţii în exprimarea teologică şi în formularea confesională a aceleiaşi tradiţii sau doctrine. Pe plan ecumenic, se propun convergenţe în interpretarea actuală a Tradiţiei apostolice sau a Crezului ecumenic din 381. Consiliul Ecumenic al Bisericilor, împreună cu Biserica Romano-Catolică, a pregătit un text unic în felul lui despre *Botez, Euharistie şi Preoţie*, care conţine convergenţe teologice fundamentale cu caracter ecumenic. Textul a fost trimis Bisericilor membre în vederea *„receptării"*. Există, apoi, un progres

evident nu numai în domeniul convergențelor teologice, ci și în aria mărturiei comune ecumenice. Bisericile își dau seama acum de importanța unității văzute a vieții creștine, care trebuie să depășească orice contradicție istorică și actuală. În multe locuri, creștinii de diverse confesiuni istorice dau o mărturie concretă, ca expresie a unor convergențe profunde. În anumite situații, colaborarea ecumenică practică rămâne singurul mijloc eficace de a depăși problemele dificile locale.

Așadar, dialectica porților care se deschid și se închid alternativ trebuie să țină seama nu numai de elementul de ordin istoric ce separă Ortodoxia de unele Biserici, ci și de *dezvoltarea* actuală a eclezologiei ecumenice, în special, de o realistă interpretare a diversității Bisericilor locale în contextul Bisericii universale, precum, și de noua situație ecumenică în care trăiesc Bisericile astăzi, de noile instituții ecumenice, de urgențele de ordin pastoral și misionar, în fața cărora Bisericile sunt chemate să dea o mărturie comună concretă. După un mileniu de excomunicări și de excluderi, creștinii se roagă pentru venirea unui mileniu de reconciliere și de recunoaștere. Fără îndoială, practica tradițională privind comuniunea în materie de Euharistie va fi influențată de această nouă înțelegere ecleziologică și dezvoltare ecumenică. (I. Bria, *Ecclesial Unity in the Ecumenical Movement*, „The Greek Orthodox Theological Review", 26 (1981), 4).

6. Concluziile acestei evoluții sunt pozitive. De pildă, nu există nici un impediment de ordin doctrinar sau liturgic împotriva concelebrării liturgice (în Tainele Euharistiei și Hirotoniei) și comuniunii euharistice imediate cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene, tratate ca Biserici surori egale. Ortodocșii de la Constantinopol au moștenit ruptura cu aceste Biserici (Armeană, Coptă, Etiopiană, Siriană - India, Iacobită - Siria), ca o situație creată de contextul politic din timpul controverselor hristologice. Din conversațiile teologice recente cu reprezentanții acestor Biserici s-a conchis, totuși, că diferențele în materie de hristologie - diferențe relative la natura lui Hristos - provin, mai degrabă, din vocabularul folosit cu preferință de anumiți teologi din epoca respectivă, decât din învățătura de credință însăși, care este ortodoxă. De altfel, în Tradiție se păstrează diverse expresii teologice ale aceleiași dogme. Ruptura având un caracter istoric, reluarea comuniunii euharistice cu aceste Biserici, prin recunoaștere reciprocă a Tainelor și a Preoției în succesiune apostolică, este posibilă imediat.

Același principiu se poate aplica și Bisericii Vechi-Catolicilor. Nu există nici un obstacol împotriva unirii pe loc a celor două Biserici, decât lipsa de curaj și de imaginație.

7. Biserica Romano-Catolică este de origine apostolică, păstrând marile tradiții dogmatice și bisericești comune. În principiu, în virtutea succesiunii apostolice, recunoașterea Tainelor catolice, în special, a Preoției și a Euharistiei, este deci posibilă. Ridicarea anatemelor reciproce dintre episcopul de Roma și patriarhul de Constantinopol, în 1965, are o mare valoare simbolică. Depășind stereotipurile din trecut, Bisericile se numesc Biserici surori. În practică, problema unității lor văzute este, în continuare, amânată, suspendată. Ortodocșii formulează condiții ferme de unitate în comuniune și nu acceptă să li se impună cu forța doctrine și tradiții „*latine*", cunoscute doar pe plan regional, practicate de o Biserică particulară în virtutea principiului diversității. Pentru Ortodocși, Biserica Romei a fost și rămâne o Biserică particulară, iar dogmele latine nu sunt altceva decât răspunsul acestei Biserici în contextul ei specific. Ortodoxia reclamă deci revenirea la acea viziune apostolică a Bisericii, la acea unitate în comuniune-koinonia universală, în care subzistă Biserici locale depline, în care fiecare își păstrează autonomia, egalitatea și libertatea, și care se exprimă în mod conciliar.

Multe din divergențele doctrinare care creează obstacole, în ce privește comuniunea Ortodocșilor cu confesiunile ieșite din Reforma protestantă din secolul XVI, sunt acum pe agenda dialogului teologic cu aceste Biserici. Există premise pozitive să se ajungă la un consens doctrinar cu anglicanii și cu luteranii, referitor la „*continuitatea*" Tradiției și la rolul instituției episcopatului în succesiune apostolică pentru identitatea și unitatea Bisericii. Ortodocșii și reformații trebuie să caute puncte comune în teologia lor sacramentală și euharistică.

8. În dialogul cu Bisericile și cu confesiunile protestante, luate în general, trebuie să se țină seama de faptul că morfologia lor confesională a fost creată și de factori „*neteologici*", și, mai ales, de un protest profetic contra unor tradiții romane fără bază biblică, teologică și ecumenică explicită. În plus, trebuie să fie recunoscute și reținute acele reforme valide, acele misiuni specifice unui context

cultural și politic sau experiențe istorice și etice provizorii, ceea ce reprezintă contribuția Reformei la istoria Bisericii universale.

9. Care sunt mijloacele de a intra în Biserica Ortodoxă? Potrivit Tradiției, Biserica acceptă ca membri ai săi, fie persoane, fie comunități neortodoxe, prin două mijloace: **acribia**, adică primirea prin Taina Botezului, a Mirungerii și prin mărturisirea credinței ortodoxe și respingerea ereziei sau a erorilor dogmatice; **iconomia**, adică primirea prin Mirungere și prin mărturisire de credință. În principiu, Biserica nu recunoaște Tainele administrate în afară de Biserică, de aceea iconomia nu conține o judecată asupra validității sau invalidității Tainelor săvârșite în Biserica de origine. În practică, sinodul local decide statutul grupurilor care cer comuniune cu Biserica Ortodoxă, ca și condițiile în care se aplică iconomia în cazuri pastorale concrete. Se poate da Euharistia celor din afară? *„Fiecare să se cerceteze pe sine înainte să mănânce pâinea aceasta și să bea cupa aceasta; căci cel care mănâncă și bea cu nevrednicie osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului"* (1 Cor. 11, 28-29). De fapt, **iconomia** nu se compară cu indulgența unei Biserici față de altă Biserică și nici nu este o metodă de discriminare între Biserici. Ea decurge din principiul de conciliaritate, care consacră ceea ce este comun și esențial între Biserici.

10. O mai mare coerență teologică a Ortodoxiei este necesară nu numai pentru misiunea actuală a ortodocșilor, ci și pentru ecumenism. Este cunoscut că, în fața problemelor controversate contemporane: convergențe ecumenice în doctrină, autonomia și autocefalia ca principii canonice, subiectele sociale și politice, confluența dintre credință, cult și cultură, teologia ortodoxă a dat răspunsuri abstracte, mai puțin pastorale. Există azi mai multe scenarii de a prezenta Ortodoxia, scenarii ce se suprapun sau se contrazic. Se încearcă să se mențină unitatea istorică a Ortodoxiei, în jurul unei tradiții sacrosancte bizantine, care și-a pierdut, de fapt, universalitatea ei formală. Până nu demult, teologia ortodoxă a fost tributară unor influențe exterioare. Absența unui dialog teologic intern afectează imaginea Ortodoxiei în lume.

13. E timpul să se arate, în termeni specifici, care este semnificația Ortodoxiei pentru istoria totală a creștinismului, pentru mișcarea actuală de manifestare a unității creștinilor, punând în lumină ceea ce au în comun Bisericile separate. Metoda folosită până acum pentru a trata problemele ecumenice excepționale a fost, de asemenea, defensivă, polemică. Într-adevăr, studiile comparative interconfesionale iau forma unor prezentări severe, polemice, chiar arbitrare. Nu este vorba doar de tonalitatea limbajului, combativă, apologetică, ci și de acuratețea și de actualitatea interpretării celorlalte confesiuni creștine. Multe studii comparative se bazează pe o literatură depășită, servindu-se de analogii în care confesiunile comparate nu se mai recunosc. Mai mult, modul defensiv în care e descrisă Ortodoxia nu lasă loc pentru comunicare și dialog. Ortodoxia apare ca o Biserică suficientă sieși, mai puțin interesată de mișcarea ecumenică. Or, Ortodoxia dispune de calități ecumenice excepționale, ce trebuie să fie puse la îndemâna tuturor. E drept că dificultățile actuale nu permit imediat o strategie nouă. Căci tot mai multe confesiuni eterogene și secte derivate au invadat spațiul Bisericilor Ortodoxe (în Europa orientală și în Rusia), cu intenții prozelitiste, și nu ecumenice. Desigur, refacerea unității văzute a Bisericilor separate, într-o lume divizată, este un proces complex. Aceasta presupune eforturi serioase și durabile din partea tuturor Bisericilor creștine, în toate ariile vieții bisericești și umane: consens teologic, mărturie comună, intercesiune, întrajutorare, solidaritate.

Bibliografie

- Patriarhul Bartolomeu I al Constantinopolului, *Vocația universală a Ortodoxiei*, Iași, Ed. Trinitas, 1997;

- Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București: EIB, 1994, cap. *„Catolicism, Mișcare ecumenică, Protestantism"*;

- Idem, *Destinul Ortodoxiei*, București, EIB, 1989, pp. 354-370.

Comentariu: Principii ecleziologice ortodoxe

(Mitropolitul John Zizioulas of Pergamon, în **The Ecumenical Movement...**, WCC, Geneva, 1996, pp. 40-41)

1. Biserica este una şi numai una; ea este o entitate istorică. Nu putem să fim satisfăcuţi cu ideea despre o Biserică nevăzută sau despre o unitate „nevăzută" şi „spirituală". Teza lui S. Bulgakov de a considera Biserica drept o realitate „spirituală", ca o „experienţă de viaţă" poate induce în eroare. Ortodocşii vor ca ceilalţi creştini să ia în serios unitatea vizibilă a Bisericii şi într-adevăr se poate observa că, cel puţin de la Nairobi, apelul pentru unitatea vizibilă ocupă un loc central în agenda şi în limbajul ecumenic.

2. Biserica este o entitate eshatologică. Această afirmaţie nu are scopul de a o înlocui pe cea privitoare la caracterul istoric al Bisericii. Ea vrea să amintească faptul că entitatea istorică numită Biserică este în mod conştient chemată să reflecteze comunitatea eshatologică, să fie un semn şi o imagine a Împărăţiei. Fără o viziune eshatologică, Mişcarea Ecumenică se va deteriora într-o afacere seculară efemeră. Ortodocşii doresc să amintească mereu viziunea eshatologică a Bisericii. Orice ar fi, ca entităţi istorice, toate Bisericile - membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB), ele trebuie să fie mereu judecate prin ceea ce Împărăţia ne cere a fi, prin ceea ce vom fi. Este încurajator faptul că un studiu pe agenda Consiliului e intitulat: *„Biserica - semn profetic al Împărăţiei"*, dar nu e sigur dacă viziunea eshatologică marchează Mişcarea ecumenică în totalitatea ei şi într-un mod decisiv.

3. Biserica este o entitate relaţională, iar aceasta înseamnă mai multe lucruri importante. În primul rând, Biserica nu este o entitate pietrificată care se transmite de la o generaţie la alta, ca un tezaur arheologic. Unii ortodocşi ar dori să dea acestei „conservări" a trecutului prioritatea cea mai mare. Dacă noi vom adopta o astfel de atitudine - care nu este cea a Părinţilor - vom ajunge la o Biserică ce nu e în stare să rămână în legătură cu problemele fiecărui timp şi deci incapabilă să poarte opera mântuitoare a lui Hristos în istorie. Biserica se află acolo unde Duhul există şi acolo unde Duhul leagă trecutul de prezent, iar prezentul e deschis pentru viitor. Toate acestea fac parte de ceea ce numim receptarea Tradiţiei. Ceea ce a moştenit de la Părinţi, fie dogmă, ethos sau liturghie, trebuie să fie primit şi reprimit, şi în acest proces, trecutul devine ceva existenţial şi nu un simplu prezent mental sau ritualistic. Agenda CEB a dat atenţie problemei receptării, dar ne întrebăm dacă s-a făcut aceasta într-un mod satisfăcător. Aceasta, deoarece Ortodocşii, pe de o parte, nu vor să lase tradiţia lor (dogmatică sau de un alt fel) să fie confruntată suficient cu problemele zilei (aşa se explică reacţia lor la ceea ce se numeşte „orizontalism"), în timp ce neortodocşii, pe de altă parte, nu doresc să ia în considerare ceea ce ni s-a transmis nouă prin Tradiţie (aşa se explică modul în care problema hirotoniei femeilor a fost stabilită de ei). Ortodocşii sunt în Mişcarea ecumenică să ne amintească importanţa Tradiţiei, dar şi receptarea ei creatoare. Mişcarea ecumenică trebuie să vadă misterul Bisericii, din perspectiva receptării permanente.

Caracterul relaţional al Bisericii priveşte, de asemenea, structura şi preoţia ei. Ar fi o greşeală să gândeşti că Biserica este o entitate nestructurată, dar ar fi, de asemenea, o greşeală să cugeţi la structurile ei ca valide în sine, în afară de *koinonia* pe care acestea vor să o transmită. Acelaşi lucru este adevărat cu privire la slujirile Bisericii. Aceasta este ceea ce am învăţat din teologia trinitară, şi prin pnevmatologie în particular, ca bază a ecleziologiei. Conceptul de *koinonia* câştigă teren pe agenda CEB, şi asta e un lucru bun. Este prea devreme să se spună unde va duce această abordare. Unul din pericolele pe care Ortodocşii ar vrea să le evite este un fel de sanctificare a diversităţii în dauna unităţii (la romano-catolici pericolul ar fi opus, aşa cum se vede din ultimele enciclice papale). Este, oricum, important să se sublinieze semnificaţia critică a acestui concept pentru Mişcarea ecumenică. Ecleziologia ortodoxă trebuie să aducă o contribuţie crucială în această materie, de care va depinde în mare măsură viitorul Mişcării ecumenice.

4. Biserica este o entitate sacramentală. Aceasta este alt punct asupra căruia se va concentra contribuţia Ortodocşilor în Mişcarea ecumenică. Acest punct, probabil, este cel mai dificil fiindcă presupune comuniunea euharistică pe care Ortodocşii o neagă neortodocşilor. Discuţia acestei probleme nu trebuie să fie repetată aici. Ceea ce rămâne cru-

...ul este că această comuniune euharistică nu trebuie să înceteze să fie scopul (ortodocşii vor zice „scopul ultim") Mişcării ecumenice. Importanţa de a ţine această chestiune vie şi centrală stă în faptul că prin ea Consiliul ecumenic îşi va menţine caracterul său nesecular, pe care, altfel, l-ar pierde. BEM (documentul despre Botez, Euharistie şi Preoţie) este un început bun şi el a revelat un mare potenţial pentru progresul viitor. Bisericile protestante au făcut prin acest document un mare pas către teologia sacramentală, în special, euharistică, iar acest lucru este semnificativ. Întrebarea la care Ortodocşii vor trebui să răspundă curând, în cazul când această gândire sacramentală continuă să influenţeze problematica Mişcării ecumenice, este aceasta: în ce măsură recunoaşterea Botezului implică recunoaşterea eclezialităţii?

Acestea sunt câteva principii ecleziologice fundamentale pe care Ortodocşii le poartă cu ei - mai bine zis, ar trebui să le poarte - în Mişcarea ecumenică. În felul acesta înţeleg ei Biserica şi în felul acesta ei ar dori ca partenerii lor ecumenici să gândească despre Biserică. Ei nu vor să vadă CEB că devine o Biserică de acest fel. Ei doresc, totuşi, ca CEB să fie o „asociaţie de Biserici" care ţintesc şi lucrează în conformitate cu acest mod de Biserică. Unitatea va fi restaurată într-un mod sănătos, când această „asociaţie" încurajată, sprijinită şi construită de CEB va fi mereu inspirată şi va aspira la „modelul" adevărat al Bisericii descrise de principiile de mai sus. Aceasta va însemna, în ultimă analiză, că pluralismul ecleziologic, propus de documentul de la Toronto, să fie respins. CEB nu trebuie să devină o Biserică, dar el trebuie, eventual, să dobândească, în fond, o idee comună despre Biserică. Noi nu putem să continuăm pentru totdeauna şi să susţinem puncte de vedere diferite şi contradictorii despre Biserică. A fost înţelept să se înceapă cu „laissez-faire" ecleziologie de la Toronto, dar ar fi catastrofal să se termine cu el.

XXXI. Ecumenismul în teologia română

(Vezi: *Teologia dogmatică în perspectivă ecumenică*, în **Destinul Ortodoxiei** 1989, pp. 29-53)

Oricine parcurge literatura teologică de specialitate, publicată recent, fie sub forma manualelor şi a tezelor de doctorat (mai ales cele ce-şi propun un studiu comparativ), fie a studiilor şi articolelor din reviste, îşi poate da seama că există o uniformitate în modul în care se prezintă doctrina celorlalte confesiuni, în general sau pe capitole, în raport cu Ortodoxia. Acest mod se caracterizează printr-o rigoare dogmatică motivată, printr-o intransigenţă realistă, în spirit de deschidere ecumenică, dar fără aprecierea pozitivă a poziţiilor tradiţiilor dogmatice diferite. Uneori, se fac interpretări ambivalente, dacă nu în spirit polemic, în spirit de a menţine tensiunea confesională din trecut: aprecieri emoţionale, comparaţii fără nuanţe, depăşite de noile cercetări.

Cel care a încercat ca România să înţeleagă confesiunile creştine din unghiul Bisericii universale deci din perspectivă ecumenică, a fost profesorul **Milan Şesan** de la Sibiu. Metoda sa merită un studiu separat. Pentru el, ideea *„ortodoxiei"* este o idee ecumenică, universală, care s-a realizat în forme variate, locale; de aceea nici Ortodoxia, nici celelalte confesiuni creştine nu pot fi înţelese în afara principiului de *„unitate în diversitate"*. Există o epocă *„ecumenică"* de referinţă în istoria Bisericii universale care nu este o epocă de uniformitate, ci de complementaritate între diversităţi specifice.

Mai mult, istoria Bisericii universale este, într-un fel, o mişcare ecumenică, în sensul că Bisericile, în ciuda diviziunilor, a schismelor şi a anatemelor reciproce, rămân într-un proces de căutare a unităţii, de legitimare intr-un context universal (cazul lui Martin Luther care face apel la tradiţia ortodoxă). De aceea, nu trebuie să fie exagerate tendinţele şi curentele de separare, în dauna celor de unitate.

Iată ce scrie teologul român, ca o concluzie generală asupra evoluţiei Bisericii creştine de la întemeierea ei până la 1054: *„Ceea ce trebuie însă subliniat, este faptul că atât în Est, cât şi în Vest, până s-au menţinut aceste urme de autonomii lo-*

cale cu Liturghie, sinoade și patriarhii proprii, Bisericile nu se simțeau una, formând doar părți dintr-un întreg. A fost un noroc pentru Răsărit că s-au păstrat mai departe aceste note specifice. Nu-i de mirare deci că în momentul declanșării schismei din 1054, reacțiunea contra inovațiilor liturgice și dogmatice nu venea numai din Bizanț, ci și din Antiohia, din Ohrida, din Kiev, protestând, parcă, cu toții împotriva înstrăinării de linia ecumenică a Bisericii.

Și totuși, actul nefast din 1054 n-a fost încă semnalul dezbinării în suflete. Încă pe la 1180 se mai împărtășeau apuseni în bisericile grecești și vice versa. Nici un cronicar bizantin nu dă referințe să se fi întâmplat ceva în 1054. Unii prinți ruși și româno-bulgari vor schimba chiar scrisori până după anul 1200 cu papii și cu trimișii lor" (*Istoria bisericească universală*, vol. I, ed. II-a, Editura Institutului Biblic, București, 1975, pp. 434).

Studiul Î.P.S. Mitropolit **Nicolae Corneanu** al Banatului, despre *Temeiurile învățăturii ortodoxe* (Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981, 152 p.), este un alt exemplu de teologie sistematică din perspectivă ecumenică. Mai întâi, pentru că expunerea doctrinei ortodoxe are o talie netă, o față autentică, o bază credibilă: ea nu reiese din compararea forțată sau din eliminarea polemică a altor definiții confesionale. Este, apoi, o prezentare actuală, deoarece renunță la anumite afirmații vehiculate de Mărturisirile de credință din secolul XVII (de pildă, teza lui Dositei al Ierusalimului, din 1672, că mirenii nu au dreptul și facultatea de a citi Sfânta Scriptură), afirmații care nu țin de *regula* Ortodoxiei, ba, mai mult, este și neecumenică. Mitropolitul Nicolae nu ezită să publice, într-un capitol intitulat *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în concepția mișcării ecumenice*, texte de convergență ecumenică, cel mai important fiind raportul Comisiei *„Credință și Constituție"* (Montreal, 1963), privind *Scriptura, Tradiția și tradițiile*.

Aceste texte devin un punct de referință în studiile sistematice, nu numai pentru că teologii ortodocși au luat parte la elaborarea lor, ci pentru a constata că, *„chiar dacă distanța ce-i separă pe creștini este apreciabilă, nu puține sunt punctele de convergență"*. (*Temeiurile învățăturii ortodoxe*, p.97). *„În urmărirea acestui scop* - scrie autorul - *ne vom referi continuu la punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, fără a uita că el nu este împărtășit integral de toți creștinii. Îmbucurător pentru noi este însă faptul că de la o vreme încoace, sub influența cercetărilor teologice, cu osebire a celor biblice, și nu mai puțin a ecumenismului contemporan, opiniile creștinilor cu privire la Sfânta Scriptură și la Sfânta Tradiție au început să se apropie, înlăturându-se multe din nepotrivirile și din contradicțiile din trecut"* (p. 6).

Un alt exemplu îl constituie seria de studii consacrate teologiei lui Martin Luther și Reformei protestante, prilejuite de a 450-a aniversare de la nașterea reformatorului german. Într-adevăr, acestea folosesc o metodă integrală, care ia în serios nu numai referințele lui Luther la Tradiția ortodoxă răsăriteană, ci și contextul relațiilor ecumenice bisericești din acea perioadă, precum influența Reformei în Transilvania ortodoxă.

Profesorul **Ioan Ică** scrie: *„Desigur, Reforma luterană, perfect legitimă și justificabilă în sine, cuprinde o serie de elemente creștine pozitive și prin aceasta permanent valabile, dar datorită cunoașterii insuficiente a Tradiției apostolice vechi, ea a comportat și unele riscuri. Căci, în polemica sa împotriva abuzurilor și a denaturărilor Bisericii Apusene, Luther a ajuns să pună în discuție nu numai aceste abuzuri și denaturări, ci și unele structuri și învățături ale Bisericii Vechi, și anume: Tradiția apostolică, ca izvor al Revelației dumnezeiești, infailibilitatea Bisericii, ierarhia bisericească-sacramentală, unele Sfinte Taine ș.a. Desigur, în timpul contactelor și discuțiilor teologice ulterioare au fost reliefate de o parte și de alta și alte puncte deosebitoare între ortodocși și luterani, ca, de exemplu, privitor la cultul sfinților, sfintele moaște, voturile monahale, viața liturgică și de spiritualitate, dar nu trebuie să se uite că în Biserica Ortodoxă n-au existat niciodată „abuzurile" din timpul lui Luther în Apus și că aceste învățături nu au avut și nu au același sens la ortodocși. De aceea și pot fi găsite azi mai multe puncte comune și de convergență între noi"* (*Martin Luther și reforma Bisericii din perspectiva ortodoxă*, în „Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983, p. 494).

Iar Părintele **Dumitru Stăniloae** recunoaște o evoluție în critica pe care dogmatica ortodoxă română a făcut-o doctrinei luterane despre justificare: *„Manualele de dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi șterse sau fără a se produce vreo schimbare în*

fiinţa lui (actus forensis). Dar, urmărind studiile teologilor protestanţi din epoca mai recentă şi textele lui Luther pe care ei se bazează, constatăm că justificarea este înţeleasă de Luther adeseori ca un act care produce o viaţă nouă în fiinţa omului" (*Doctrina luterană despre justificare şi cuvânt şi câteva reflecţii*, în *rev. cit.*, p. 495).

Trebuie să fie menţionat, ca text de referinţă, *Mesajul* pe care **patriarhul Iustin** l-a trimis cu această ocazie. El subliniază nu numai apropierea ce există între Ortodoxie şi unele idei şi acţiuni ale lui Martin Luther, ci, mai ales, importanţa dialogului multilateral (catolic-luteran-ortodox) ecumenic, pentru refacerea unităţii creştine: *„Cu această ocazie ne aducem aminte că relaţiile dintre Biserica Ortodoxă şi Reformă au început încă din timpul lui Luther, care a găsit în Biserica veche răsăriteană un sprijin şi legitimitatea însăşi a ideilor şi acţiunilor sale, având cuvinte de mare preţuire faţă de ea, ca fiind «partea cea mai bună a Bisericii universale» (în disputa cu Eck de la Leipzig, în 1517). Şi Ortodoxia, la rândul ei, a privit în acele momente cu simpatie Reforma lui Luther.*

Reforma religioasă a lui Martin Luther a fost o încercare de eliberare a omului de toate servituţile şi captivităţile în care se simţea el ţinut.

Acestea s-au petrecut într-un moment în care unele abuzuri, mai ales din câmpul vieţii creştine, începură să domine societatea vremii. Martin Luther are meritul de a fi adresat o chemare insistentă de întoarcere la izvoare, la cuvântul lui Dumnezeu şi de a fi dat un puternic impuls traducerii, propovăduirii şi citirii Bibliei în limba vorbită a poporului. Aceasta a fost o eliberare a Cărţii Sfinte din captivitatea unei limbi care nu se mai vorbea atunci de popor şi care o ţinea ascunsă.

Noi credem, însă, că refacerea unităţii creştine, ca şi reforma Bisericii, în sensul biblic de înnoire spre slujire tot mai eficientă, fiind astăzi o sarcină ecumenică, nu va putea fi soluţionată în cadrul limitat al dialogului catolic-lutheran, deşi ruptura s-a produs doar în sânul Bisericii Apusene, ci numai într-un dialog catolic-luteran-ortodox.

Se ştie că, în secolul al XVI-lea, patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului a iniţiat un dialog cu teologii protestanţi din Tübingen, pornind de la aprecieri de principiu faţă de multe din aspectele Reformei. Românii ortodocşi au fost şi ei foarte interesaţi de acest dialog.

În sărbătorirea jubileului lui Martin Luther, noi nu vedem astăzi un semn al separării, ci posibilitatea de a ne reîntoarce la tradiţia veche a Bisericii de dinainte de despărţire, de a ne redescoperi reciproc valorile proprii şi de a înţelege mai bine unitatea noastră originară în adevărul Evangheliei lui Hristos şi al Tradiţiei apostolice. În acest sens, reforma adevărată a Bisericii, despre care toţi spunem că trebuie să fie permanentă, trebuie să fie o cale de continuă înnoire, de slujire în comun a oamenilor, a unităţii şi a păcii în lumea de azi". (Textul a fost publicat şi comentat de Î.P.S. Mitropolit Antonie, art. *Vocaţie şi misiune creştină în vremea noastră*, Sibiu, 1983, pp. 427-429).

Este indiscutabil, că cea mai importantă şi originală sinteză de dogmatică din teologia română actuală aparţine Părintelui **Stăniloae**: *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 3 volume, 1978-1979. Dat fiind caracterul ei de sinteză originală, autorul nu insistă asupra bazei biblice a doctrinelor Bisericii, nu se foloseşte de studii auxiliare interdisciplinare, cum ar fi cele de teologie patristică şi liturgică, nici nu face referinţă la istoria şi la bibliografia teologiei române. Tratatul nu este nici o lucrare de istoria dogmelor. Totuşi, el conţine pagini de analiză riguroasă a doctrinelor celorlalte confesiuni creştine, urmând, desigur, o metodă proprie de a le compara cu Tradiţia ortodoxă.

A. „Dogmatica" de Părintele Stăniloae

Deoarece teologi din mai multe generaţii recunosc autoritatea Părintelui Stăniloae în acest domeniu, ne permitem să cităm câteva texte spre ilustrare.

Despre **raportul dintre teologie şi învăţătura de credinţă**:

„Teologia şi învăţătura bisericească nu sunt, însă, de competenţa a două sectoare distincte şi parţiale din Biserică, cum este în Catolicism. Acolo, teologia o fac teologii ca specialişti, iar învăţătura bisericească o fixează magisteriul Bisericii sau corpul ierarhiei şi, în ultima instanţă, papa. Acesta pretinde că are în exclusivitate o «harismă», pe care nu o are Biserica în întregime, şi în baza acestei harisme, el singur fixează învăţătura bisericească, fără Biserică. În Ortodoxie, Biserica nu poate greşi, atât prin faptul că e că-

luzită de Sfântul Duh, cât şi în calitate de Corp al lui Hristos în întregime, care păzeşte «depozitul» moştenit prin trăire, reprezentat în sinoade de episcopi. Biserica în întregime realizează prin Duhul Sfânt, Duhul comuniunii, o intercondiţionare simfonică a gândirilor personale. Din acest Corp al Bisericii fac parte toţi membrii ei şi toţi fac teologie mai mult sau mai puţin. Şi din intercondiţionarea lor în Biserică rezultă învăţătura fără greşeală a Bisericii, care se verifică însă, ca atare, numai după trecerea unui timp suficient" (*Teologia Dogmatică*, vol. 1, p. 100).

Despre **atotputernicia lui Dumnezeu**:

„În Bisericile din Occident termenul «atotputernic» s-a menţinut legat de ideea că Dumnezeu ar putea lucra şi contra lumii, dacă nu pentru nimicirea ei, cel puţin pentru continua limitare şi dominare a ei, pentru a susţine în ea continuu conştiinţa nimicniciei ei. Dacă în doctrina răsăriteană atotputernicia lui Dumnezeu e sursa de îndumnezeire a creaturii deci de comunicare a puterii dumnezeieşti către făptură, în Occident, atotputernicia s-a conceput mai mult ca un mijloc de apărare a lui Dumnezeu împotriva creaturii. Catolicismul a tras de aici concluzii pentru dominarea statelor şi a societăţii umane de către Biserică, iar protestantismul, pentru afirmarea eficienţei exclusive a lui Dumnezeu, împotriva oricărei eficienţe umane, văzută totdeauna ca păcat (Alleinwirklichkeit und Alleinwirksamkeit Gottes). Mântuirea însăşi, e văzută ca o satisfacţie adusă onoarei lui Dumnezeu pentru jignirea ei de către oameni sau ca îmblânzirea mâniei lui Dumnezeu...

De aceea, pe când creştinismul apusean a exercitat mai mult o frână neîncrezătoare în calea omenirii spre progres, Bisericile ortodoxe au sprijinit totdeauna năzuinţele spre progres ale popoarelor" (*Teologia Dogmatică*, vol. 1, pp. 221-222).

Despre **unitatea Bisericii**:

„Biserica ortodoxă are astfel, ca temelie a ei, pe Însuşi Hristos aflat cu Trupul Lui jertfit şi înviat în adâncul ei. Unitatea ei este o unitate ontologică sau, mai bine zis, supra-ontologică. În Romano-Catolicism, acest fel de unitate interioară a slăbit datorită credinţei că prin Taine se primeşte numai o graţie creată, nu harul ca energie necreată în care este Hristos Însuşi.

În Romano-Catolicism, această slăbire a unirii cu Hristos prin Taine a dus la ridicarea papei ca vicar sau ca locţiitor al lui Hristos. Ascultarea de papa a devenit, astfel, mijlocul de menţinere a unei unităţi mai mult juridice sau instituţionale a Bisericii. Protestantismul, nesatisfăcut cu o as... de unitate neduhovnicească şi mai mult exterioa... a Bisericii, a redus legătura cu Hristos la o simp... legătură a credinciosului cu El, prin credinţă. D... această credinţă, nemaiavând drept izvor prezen... lui Hristos cu trupul în Biserică, s-a golit în ma... parte de putere şi de conţinut, devenind mai mu... un act voluntar subiectiv cu un foarte redus co... ţinut, pe care fiecare ins l-a hotărât singur.

Credinţa nu lipseşte nici în Biserica ortodox... Dar ea nu e credinţa în ceea ce spune episcop... Romei despre Hristos, neprezent în inimi şi în Bi... serică, nici într-un Hristos aflat numai în cer ... deci departe de putinţa unei experienţe a Lui, ... credinţa în Hristos e trăită în prezenţa şi în ef... cienţa Lui cu Trupul asumat, jertfit şi înviat, în Bi... serică" (*Teologia Dogmatică*, vol. 2, p. 261).

Despre **sinodalitate**:

„Istoria Bisericii Ortodoxe dovedeşte că prac... tica sinodalităţăţii a ferit-o atât de orice schimbăr... în materie de credinţă, pe care deciziile de unu... singur le-au adus în Romano-Catolicism, cât şi de haosul opiniilor individualiste din Protesta... tism. Nici în Catolicism, nici în Protestantism nu ... fost normativă tradiţia vie a Bisericii, practica d... de viaţă sacramentală şi spirituală, ci, în amâ... două formaţiile creştine din Occident, dătătoar... de ton a fost o speculaţie raţională individual... ruptă de viaţa Bisericii. În sinoadele ecumenic... episcopii totdeauna semnau o hotărâre dogmatică bazându-se pe credinţa şi pe viaţa sacramentală ... Bisericii lor, moştenite prin Tradiţie. Formulele dogmatice nu erau decât expresia concisă a aces... tei credinţe practicate sau trăite în Biserică. De aceea aceste formule s-au putut încadra în cân... tările şi în rugăciunile Bisericii" (*Teologia Dogmatică*, vol. 2, p. 250).

Doctrina mântuirii:

„Creştinismul apusean a conceput starea de dreptate ca o relaţie de pace exterioară a omului cu Dumnezeu, în care Dumnezeu l-a scutit pe acesta de mânia Lui, datorită satisfacerii de către Hristos a onoarei Lui jignite prin neascultarea omului. Starea de dreptate a omului în Hristos a devenit, astfel, în scolastică, o stare «justificată» a omului, achitat de pedeapsă din partea lui Dumnezeu şi acceptat într-o relaţie de pace cu El, în urma actului juridic de satisfacere împlinit de

Hristos, prin moartea Lui de bunăvoie pentru jignirea adusă de om onoarei lui Dumnezeu. Protestantismul a dus până la ultimele consecinţe această concepţie. Dacă în Catolicism omul primit, în urma justificării, în relaţie cu Dumnezeu se bucură pe baza acestei relaţii de darul graţiei create, care îl ajută să ducă o viaţă mai lipsită de păcat, pentru Protestantism justificarea nu are nici o consecinţă în viaţa omului. El se ştie doar justificat, adică iertat pentru ispăşirea suportată de Hristos în locul lui, rămânând în fiinţa sa mai departe cum a fost, adică un păcătos, cu totul netransformat" (*Teologia Dogmatică*, vol. 2, p. 332).

Preoţia lui Hristos:

„Preoţia slujitoare, care ne face prezentă într-un anumit loc şi timp jertfa lui Hristos pentru a ne împărtăşi de ea, înseamnă că Hristos e în continuare ca Arhiereu identic cu Jertfa Lui. Nu se poate despărţi Jertfa benevolă a lui Hristos de Hristos Însuşi, ca Arhiereu sau ca Mijlocitor obiectiv.

Protestantismul a respins realitatea obiectivă a Arhiereului sau a Mijlocitorului Hristos, Care face eficientă lucrarea Sa mântuitoare în continuare, dând putinţă credincioşilor să se împărtăşească de ea. Concepţia protestantă a făcut să depindă mântuirea numai de subiectivitatea umană individuală. Mijlocirea lui Hristos s-a epuizat, după concepţia creştinismului occidental, pe Cruce, ca într-un act pur juridic şi deci suficient, şi nu mai e nevoie de ea în continuare. Depinde acum exclusiv de noi să credem că mijlocirea de pe Golgota a rezolvat de fapt diferendul dintre noi şi Dumnezeu" (*Teologia Dogmatică*, vol. 2, p. 240).

Însuşirea personală a mântuirii:

„Concepţia apuseană despre obţinerea mântuirii pe seama noastră într-un mod juridic face de prisos faptele noastre (Protestantism) sau le consideră şi pe ele ca un adaos la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre (Catolicism). Nici într-un caz, nici într-altul nu se înmoaie şi nu se deschide inima pentru Hristos din Hristos şi pentru oameni din Hristos. Şi aceasta este mântuirea noastră pe care o urmăreşte Hristos prin faptul că S-a făcut om; ca să ne comunice iubirea Sa şi să devenim purtătorii iubirii Lui, să ne scoată din rigiditatea egoismului păcătos. Nici unul, nici altul nu vede mântuirea adusă de Hristos ca bază a unei refaceri a omului în comuniunea cu Dumnezeu" (*Teologia Dogmatică*, vol. 2, p. 369).

Despre **Biserică:**

„Biserica este actul cinci al acestei opere de mântuire, dacă Întruparea, Răstignirea, Învierea şi Înălţarea sunt primele patru acte. În acest act, toţi cei care cred Îl primesc pe Cuvântul ca ipostas fundamental, prin Trupul Său extins în noi. Prin aceasta se sădeşte şi în ei sfinţirea şi începutul învierii, aflate în Trupul lui Hristos, sfinţire şi început de înviere care sunt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos.

După teoria creştinismului apusean, după care mântuirea constă în rezolvarea juridică exterioară a diferendului dintre Dumnezeu şi oameni, Biserica nu mai are un rol absolut necesar. În mod consecvent, protestanţii au stabilit caracterul văzut al Bisericii. Catolicismul, nerupând în mod tranşant cu viaţa creştină dinainte de scolastică, a păstrat Biserica, dar i-a dat mai mult un caracter instituţional decât sfinţitor şi îndumnezeitor, un rost asemănător cu al celorlalte instituţii lumeşti...

Pogorârea Sfântului Duh este, astfel, actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere şi Înălţare, Hristos pune temelia Bisericii în Trupul Său. Prin acestea Biserica ia fiinţă virtual. Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din Trupul Său să extindă mântuirea ca viaţă dumnezeiască în noi. Această viaţă dumnezeiască, extinsă din Trupul Său în credincioşi, e Biserica...

Biserica, aflată virtual în Trupul lui Hristos, ia astfel, fiinţă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din Trupul Său în celelalte fiinţe umane, lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioşi în care se extinde puterea Trupului pnevmatizat al lui Hristos. Fără Biserică, opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza" (*Teologia Dogmatică*, vol. 2, pp. 195-196).

Despre **preoţia slujitoare**:

„Protestanţii neagă preoţia slujitoare specială, pentru că ei nu consideră prezentarea în continuare a lui Hristos ca jertfă în faţa Tatălui pentru credincioşi şi trebuinţa acestora ca ei să aducă jertfa lor, pe care Hristos să o primească, unind-o cu Jertfa Sa. Ei contestă necesitatea continuării Jertfei lui Hristos şi necesitatea jertfei credincioşilor, socotind că mântuirea a fost obţinută prin Jertfa adusă de Hristos pe Golgota, care

e echivalentul substitutiv juridic al păcatelor omenirii o dată pentru totdeauna. Pentru ei nu e deci necesară o actualizare a acestei Jertfe, pentru ca cei ce vor să se mântuiască, să se unească cu Hristos Cel Care continuă să fie în stare de Jertfă, nemaitrăindu-și lui ca om, ci lui Dumnezeu.

Negarea preoției slujitoare are ca bază concepția despre o mântuire realizată în mod exterior, într-un moment trecut al istoriei, acceptându-se credința ca act pur subiectiv al celor care vor să-și însușească această mântuire, fără o angajare în curentul lucrării mântuitoare a lui Hristos, ca lucrare obiectivă în continuare" (*Teologia Dogmatică*, vol. 3, p. 120).

Conceptul „Biserica nedeplină":

„Contrar mitropolitului Platon, care socotește că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleași unice Biserici, spiritul învățăturii și al Tradiției ortodoxe ne impune să socotim că confesiunile neortodoxe sunt despărțăminte care s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica include toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. În alt fel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă...

O anumită Biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această Biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos, cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină.

Dacă mișcarea ecumenică tinde să restabilească unitatea Bisericii, ea trebuie să tindă spre cea mai intimă prezență a lui Hristos întreg în sânul credincioșilor. Dar gradul celei mai intime prezențe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturisește și îl experiază Biserica ortodoxă, care a păstrat tradiția de viață a Bisericii primare. La unitatea Bisericii nu poate ajunge creștinătatea decât ajungând la unitatea de Corp al lui Hristos, unit la maximum cu Capul sau la relația de supremă unire cu Hristos, proprie miresei Lui. Fără acceptarea unității intime cu Hristos, nu se poate ajunge nici la unitatea Bisericii în ea însăși, ca un corp unitar și ca mireasă unică a lui Hristos" (*Teologia Dogmatică*, vol. 2, pp. 267-268).

Mântuirea în afara Bisericii Ortodoxe:

„În diferitele confesiuni creștine sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai tare decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor. În Catolicism, de exemplu, se practică până azi Tainele însoțite de convingerea credincioșilor că prin ele se unesc intim și nemijlocit cu Hristos deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deși teoria teologică a dat lui Hristos un loctiitor și concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacție dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota sau declară că harul primit în Taine este o grație creată, nu o lucrare izvorâtoare din Dumnezeirea necreată a lui Hristos și ca prelungire a ei în ființa credincioșilor.

Mai trebuie ținut seama, însă, și de un al doilea factor: credincioșii diferitelor confesiuni creștine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni cu credințe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare, în sânul lor. Participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate va avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: «În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt...» (In. 14, 2)" (*Teologia Dogmatică*, vol. 2, p. 267).

Recunoașterea hirotoniilor altor Biserici:

„Dacă păstrarea și propovăduirea învățăturii integrale a lui Hristos ține de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica Ortodoxă nu poate recunoaște ca valide hirotoniile altor Biserici care au respins această învățătură.

Nu poate avea loc o succesiune a harului nici de la episcopii căzuți de la această învățătură, la cei pe care-i hirotonesc ei. Altfel, am cădea într-o înțelegere magică a harului: el n-ar mai fi o forță duhovnicească împreunată cu adevărata cunoaștere de Dumnezeu.

Dacă Biserica Ortodoxă îi recunoaște ca hirotoniți pe membrii ierarhiei catolice și vechi-orientale (problema celor ai ierarhiei vechi-catolice ar merita o considerare specială după ce Biserica noastră s-ar asigura că acea formație creștină nu s-a abătut de la învățătura integrală a Bisericii de totdeauna), aceasta o face pe baza iconomiei,

adică în cazul când aceia intră în Biserica Ortodoxă, completându-şi credinţa lor ştirbită întrucâtva, din momentul Hirotoniei.

Mai grea este problema recunoaşterii Hirotonilor anglicane, dată fiind marea varietate şi fluiditate din Comuniunea anglicană, nu numai în privinţa învăţăturii, ci chiar a Tainelor. Căci întrucât pentru unii dintre ei s-a diluat învăţătura despre Taine, nu e socotită necesară de toţi nici Preoţia. Deocamdată, Biserica Ortodoxă aşteaptă de la Comuniunea anglicană înaintarea spre mai multă unitate şi fermitate în învăţătură, într-un spirit de apropiere de cea ortodoxă" (*Teologia Dogmatică*, vol. 3, pp. 166-167).

Despre **Euharistie**:

„Protestantismul, socotind că problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morţii în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca Jertfă, ci şi să ia temelia tuturor Tainelor, al căror conţinut interior e puterea stării de Jertfă actuală a lui Hristos.

Catolicismul, considerând problema mântuirii rezolvată tot într-un mod juridic, a menţinut Euharistia ca Jertfă şi toate celelalte Taine pe baza tradiţiei Bisericii vechi, dar nu mai pune Jertfa euharistică în legătură cu starea de Jertfă actuală a lui Hristos, ci recurge la tot felul de explicaţii neconvingătoare ale caracterului de Jertfă al Euharistiei şi nu mai vede strânsa legătură între împărtăşirea credincioşilor de Hristos şi starea Lui de Jertfă; ci vede numai unirea din iubire cu Hristos, ca izvor de putere, de bucurie şi de înviere. Deci, separă caracterul de Taină al Euharistiei de cel de Jertfă şi, în acord cu aceasta, nu mai vede nici în celelalte Taine un aspect de Jertfă" (*Teologia Dogmatică*, vol. 3, p. 106).

Epicleza euharistică:

„Eliminarea Epiclezei în Liturghia catolică e în legătură cu diminuarea importanţei rugăciunii preotului şi a comunităţii, în prefacerea euharistică. Iar odată cu aceasta şi cu diminuarea rolului Duhului Sfânt. Căci Duhul lucrează prin rugăciune. Prefacerea a devenit urmarea automată a cuvintelor de instituire a Tainei de către Hristos la Cina cea de Taină deci a unor cuvinte rostite în trecut. Prin epicleză iese în relief importanţa rugăciunii episcopului sau a preotului, ca expresie a simţirii smerite a lucrării Duhului în Hristos Care lucrează prin El şi ca mijloc de trăire vibrantă a rugăciunii comunităţii, unită în El şi cu El, în rugăciune. Unitatea Bisericii se pierde acolo unde inşii se roagă separat sau caută o unitate a rugăciunii lor în vaga simţire momentană, iar prefacerea nu e legată de rugăciunea comunităţii unite în Hristos, Care Îşi trăieşte această unitate a rugăciunii într-o persoană reprezentativă şi văzută ca centru obiectiv de convergenţă a ei. Aşa e cazul în Protestantism. Ea se slăbeşte şi acolo unde membrii ierarhiei se folosesc de mijloace străine de rugăciune pentru menţinerea unităţii Bisericii în Hristos, aceasta fiind concepută mai mult ca unitate impersonală şi antipersonală, dezlegată de Hristos, cum e cazul în Catolicism, unde, de asemenea, prefacerea nu e legată de această unitate a Bisericii, prin rugăciune, cu Hristos" (*Teologia Dogmatică*, vol. 3, pp. 117-118).

Comuniunea euharistică:

„De aceea, în chemarea Duhului Sfânt peste daruri e şi comunitatea în El, o comunitate ce se oferă prin rugăciune şi prin darurile euharistice lui Dumnezeu. E necesară, de aceea, unitatea comunităţii în credinţa cea dreaptă şi în rugăciunea ce rezultă din ea, deci şi unitatea ei cu Hristos în Duhul Sfânt, unitate exprimată şi susţinută de rugăciunea şi de credinţa preotului că Duhul Sfânt efectuează prefacerea darurilor o dată cu sfinţirea comunităţii. De aceea, Biserica Ortodoxă nu poate admite slujba prefacerii euharistice şi împărtăşirea cu cei de alte credinţe" (*Teologia Dogmatică*, vol. 3, p. 117).

„În Occident, despărţirea lui Dumnezeu de lume a dus în catolicism la înţelegerea Bisericii ca având-u-l mai puţin prezent pe Hristos în ea, fiind înlocuit de un vicar (locţiitor), preocupat de extinderea puterii lui în lume, în mod accentuat, de stăpânirea peste domeniile vieţii omeneşti în sens politic. Dumnezeu e gândit raţional, ca o realitate oarecum retrasă în cer şi nu trăind în lucrarea Lui tainică în suflete. De aceea s-a pus mai puţin accent pe rugăciune şi pe Taine, prin care se cer şi se obţin lucrările Lui.

Dezvoltarea aceasta şi-a găsit formularea nu numai în teoria rolului papei de vicar sau locţiitor al lui Hristos, ci şi în respingerea învăţăturii răsăritene despre energiile sau lucrările necreate, prin care Dumnezeu este activ în lume, deşi prin fiinţă rămâne neconfundat cu ea. Aceasta a avut drept concluzie învăţătura catolică despre caracterul pur creat al graţiei, primită de la Dum-

nezeu prin rugăciune și dată nouă prin Sfintele Taine.

Protestanții au făcut un pas mai departe în această minimalizare a Tainelor, înlăturându-le pe cele mai multe din ele, iar grupările neoprotestante înlăturându-le cu totul. S-a rămas cu discursuri despre un Hristos și la protestanți, dar mai ales la neoprotestanți, cu niște cântări sentimentale care nu spun aproape nimic despre Dumnezeirea și lucrarea lui Hristos, ci doar niște declarații sentimentale despre iubirea Lui față de cei care-L caută sau celor care-i cântă Lui. Aceasta închide persoana umană și creația în ele însele, cum Îl închide și pe Dumnezeu.

Astfel, s-a dat un caracter laic cultului. Dumnezeu a rămas un obiect de gândire neexperimentat sau pur rațional, simplifincându-se în mod unilateral învățătura și viața creștină.

Pe plan politic, aceasta a dus fie la un imperialism bisericesc peste oameni, fie la o vedere a realității umane numai ca o masă unitară care poate fi stăpânită și condusă în mod uniform. Cultura Occidentului excelează printr-un individualism nesfârșit, dar monoton sau printr-un spirit uniform. Ea e departe de prețuirea și de respectul valorilor și problemelor reale ale relațiilor dintre oameni. Relația cu Dumnezeu a devenit o temă de simple discursuri raționale, uniforme în catolicism sau de o mare diversitate în protestantism care îi imparte pe creștini în tot fel de grupuri.

În general, creștinismul evanghelic păstrat în Răsărit prin Ortodoxie este un creștinism duhovnicesc, spre deosebire de creștinismul occidental, care are mai mult un caracter raționalist, neduhovnicesc, lipsit de prezența reală a lui Hristos în oameni și în lume" (*Biserica și sectele. Adevăr și rătăcire*, București 1992, pp. 8-9).

* * *

Am citat aceste texte, deoarece ele sunt propuse în învățământul teologic cu intenția de a informa noile generații de preoți și de teologi ortodocși români. În plus, ele sunt citate frecvent ca poziții normative de teologii români care participă la dialogurile bilaterale, în special cu romano-catolicii și cu luteranii. Mai mult, în numeroase articole recente se observă o accentuare a acestor poziții. Marginea dogmatică exactă a confesiunilor este adesea ignorată. *Tradiția* este luată, în sens exclusiv, de *doctrină canonică* a Bisericii, fără distincția necesară dintre dogmă, doctrină confesională, practică liturgică, tradiție culturală. Critica și respingerea conceptelor ecumenice și a textelor confesionale exprimă, uneori, opinii arbitrare. (Vezi: Nicolae V. Dură, *„Intercomuniune sau comuniune sacramentală? Identitate eclezială și unitate în credință"*, Ortodoxia, XXXVIII (1988), nr. 4, pp. 15-58).

B. Teologia sistematică în perspectivă ecumenică

Această teologie este o teologie responsabilă în sensul că ea trebuie să pună în lumină integritatea și autenticitatea Tradiției ortodoxe. Perspectiva *„ortodoxă"* nu este o perspectivă *„confesională"*, restrictivă. *„Cuvânt greu"*, Ortodoxia nu trebuie să fie extrasă ca o a treia poziție, mai complexă și mai echilibrată, dintre două poziții unilaterale. Metoda comparației are limitele ei. Este adevărat că teologia sistematică trebuie să recurgă la istoria dogmelor ca să depisteze interferențele contextuale, influențele eterogene ce s-au suprapus Tradiției autentice neîntrerupte. Toate acestea însă, pentru a arăta dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei, pentru a oferi bogăția ei comunității universale: *„Trebuie să lărgim baza comunității noastre ecumenice; este o necesitate comună. Trebuie să supunem unei noi înțelegeri cuprinsul esențial al acestei Tradiții neîntrerupte a Bisericii pe care ortodocșii se străduiesc s-o mărturisească"*. (Documentul ortodox *Iisus Hristos, Viața lumii*, p. 20).

Ea trebuie să dea o mai mare atenție studiilor biblice, nu numai pentru că Tradiția ortodoxă are un caracter biblic prin excelență și o substanță biblică incalculabilă, ci și pentru că *„unitatea în diversitate"* este o realitate biblică. Ermineutica biblică recentă a pus în evidență una dintre cele mai caracteristice realități ale Noului Testament, anume diversitatea experienței comunităților creștine, cu tot caracterul lor normativ, canonic, ca un întreg. Biblia este și baza angajamentului ecumenic: *„Noi recunoaștem toți autoritatea unică și primordială a Sfintelor Scripturi, care sunt pentru noi cuvântul lui Dumnezeu. Aceasta este baza recunoscută a colaborării noastre în sânul Con-*

siliului Ecumenic al Bisericilor" (Documentul ortodox *Iisus Hristos, Viața lumii*, trad. cit., p. 19).

Ea trebuie să ia în considerare *„factorii confesionali"*. În decursul istoriei, Bisericile au formulat anumite mărturisiri de credință și texte confesionale, uneori, în situații de criză și de polemică, pentru nevoile lor catehetice, misionare, de reformă sau de contra-reformă. Cu timpul, acestea au devenit *„cărți simbolice"*, cu pretenția să aibă o valoare permanentă, definitorie pentru confesiunea respectivă. În prezent, aceste documente confesionale țin mai mult de istoria dogmelor, ca punct de referință pentru trecut, decât de conținutul actual al credinței. De altfel, teologia confesională se află în plină mișcare și dezvoltare. De unde, datoria ca fiecare Biserică să o înțeleagă pe cealaltă așa cum ea se înțelege în mod curent.

Există grupuri ortodoxe ultraconservatoare care acuză Bisericile Ortodoxe oficiale că ar fi trădat Ortodoxia, acceptând dialogul și angajamentul ecumenic. Desigur, aici intervine stadiul la care se află formația și educația ecumenică a acestor grupuri. Căci faptul că Biserica Ortodoxă este membră în Consiliul ecumenic nu înseamnă că acceptă ca pe a sa doctrina de credință, în special eclezioiogia, altor Biserici membre, nici că renunță sau relativizează ceea ce îi este propriu. *Declarația de la Toronto* (1950) este explicită: Consiliul ecumenic nu este *Biserica una*, nici o suprabiserică, nici nu impune vreunei Biserici să renunțe la doctrina sa eclezioiogică. Ca parte dintr-o mișcare ecumenică unică, Consiliul este o „comuniune de Biserici". Tocmai de aceea propunerea unor ortodocși de a include Botezul printre criteriile de admitere de Biserici membre ale Consiliului a fost suspendată, venind în contradicție directă cu Declarația de la Toronto, care nu acordă Consiliului ecumenic vreo *„semnificație eclezioiogică"*, declarație susținută cu tărie de ortodocși.

Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă, afirmând că numai ea este **Una Sancta**, nu poate să nu spună ce sunt celelalte Biserici din punct de vedere eclezioiogic sau în ce constă caracterul eclezial al Consiliului Ecumenic. Teza lui A. Khomiakov, după care Ortodoxia nu se exprimă cu privire la natura eclezială a confesiunilor creștine, ca și teza lui Georges Florovsky, care, tratând despre limitele canonice ale Bisericii (după Sfântul Ciprian) vorbește și despre limitele ei harismatice (după Augustin), sunt insuficiente și depășite. Biserica Ortodoxă trebuie să se pronunțe pozitiv, explicit, referitor la eclezialitatea Bisericilor din afara limitelor canonice. Declarația de la Toronto (1950), impusă (G. Florovsky) din teama de a nu se pierde identitatea eclezioiogică a Ortodoxiei în Mișcarea Ecumenică din acel timp, are acum mai mult o valoare documentară.

Teologia simbolică trebuie să faciliteze procesul de *„receptare"* critică a Tradiției, în învățământ și în cercetarea de specialitate, ținând seamă nu numai de convergențele rezultate din dialogul bilateral și ecumenic, ci și de noile metode de a face teologie, cum ar fi curentul care subliniază legătura indisolubilă dintre teologie, spiritualitate și responsabilitate socială. Ea trebuie să comunice altor instituții teologice și centre ecumenice rezultatul cercetărilor în probleme comune. Pe agenda ecumenică apar subiecte controversate: hirotonia femeilor, ospitalitatea euharistică, noi erezii, ca rasismul, problemele etice conflictuale. În afară de orice polemică, aceste subiecte trebuie să fie tratate în mod realist, nu fără nuanțare sau cu formule tranșante.

În dialogurile bilaterale, teologia sistematică trebuie să propună și să studieze problemele fundamentale, nu cele secundare. De pildă, în dialogul cu romano-catolicii, doctrina primatului papal rămâne un subiect tabu, iar în dialogul cu Bisericile Răsăritene Vechi și cu Biserica Veche Catolică, nu figurează recunoașterea reciprocă imediată a Tainelor și a Preoției.

În fine, ea trebuie să mențină trează *„deschiderea ecumenică"*, *„această deschidere grea, penibilă pentru noi toți"* (Documentul ortodox cit., p.20), propunând, în virtutea experienței ecumenismului local, contribuții originale la subiecte dificile, marcând noi pași, noi etape intermediare care să conducă la acest mare dar al lui Dumnezeu, care este unitatea văzută a tuturor. În noua situație ecumenică în care trăiesc Bisericile astăzi, există urgențe de ordin pastoral, misionar și social, în fața cărora Bisericile sunt chemate să dea o mărturie comună concretă, imediată.

Ea este obligată să recunoască această realitate dureroasă: *„Împărțirea creștinilor este un scandal care împiedică unitatea mărturiei Bisericii. Bisericile ar putea exercita, față de lumea căreia îi este foame de viață, o slujire mai eficace dacă ele ar fi toate unite. Dar această unitate a Bisericilor*

trebuie să se întemeieze pe unitatea lor cu Biserica una, Trupul lui Hristos. Strădaniile pe care le desfăşurăm în vederea unităţii tuturor Bisericilor vor trebui să se întemeieze pe norma şi pe criteriul care constituie unitatea eshatologică, dată de Dumnezeu, a Bisericii una, sfântă, sobornicească şi apostolească a lui Iisus Hristos în Dumnezeu Treime, această Biserică pe care o mărturisim în Simbol şi pe care o cunoaştem în istorie" (Documentul ortodox *Iisus Hristos, Viaţa lumii*, trad. cit., p. 19).

Refacerea unităţii are deci un caracter dinamic. În cursul istoriei, datorită diviziunilor, ereziilor şi polemicilor confesionale, Bisericile au pierdut ceva din bogăţia esenţială a Tradiţiei comune neîntrerupte, care le-a ţinut împreună în epoca de consolidare ecumenică. Acolo unde se constată aceasta, trebuie să fie restaurată integritatea şi continuitatea, pentru a nu se da impresia că Biserica universală relativizează mărturisirea de credinţă comună. Pe de altă parte, uneori se pretinde că a existat o unitate văzută perfectă, care de fapt nu se constată în istoria bisericească, plină de practici diverse de aceeaşi vechime şi autoritate, ca şi când totul s-a împlinit în trecut, iar unitatea nu mai este pe cale de a se împlini. Pentru a nu minimaliza realitatea istoriei şi a umanului în viaţa Bisericii, precum şi această înaintare spre unitatea eshatologică, nu trebuie căutat un model care n-a existat, ci un model posibil din punct de vedere istoric, ca reflex al comuniunii trinitare, icoana absolută a Bisericii. Chiar în situaţia actuală, când unitatea lor fundamentală în Hristos nu este deplin realizată şi trăită, Bisericile au temei solid pentru a realiza o mărturie comună, pentru slujire şi solidaritate reciprocă.

În cazul acestei teologii, noi pornim de la faptul că Biserica Ortodoxă se află într-o mişcare ecumenică organizată, al cărei instrument provizoriu este Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care se defineşte ca o *„comuniune de Biserici"*. Participarea Ortodoxiei române la Consiliul ecumenic este reală şi activă; ea nu este nici ambiguă, nici absurdă. A spune despre Consiliul Ecumenic al Bisericilor că este un forum *„protestant"* sau a stigmatiza documentele acestuia ca documente *„protestante"* e fals, deoarece Bisericile Ortodoxe, inclusiv Biserica Ortodoxă Română, sunt membre fondatoare şi active ale Consiliului.

Consiliul pregăteşte calea spre unire, dar n-are autoritatea să încheie unirea între două Biserici, autoritate ce revine acelor Biserici. După aceea, Consiliul şi-a terminat misiunea.

Participarea teologiei ortodoxe la re-construirea unei „comunităţi conciliare", pe plan local şi ecumenic, pentru generaţia viitoare este capitală. De ce ? Există riscul ca actorii Mişcării ecumenice actuale, respectiv, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, ca reacţie faţă de indiferenţa şi improvizaţia în materie de ecumenism a autorităţilor bisericeşti ortodoxe de azi, să delimiteze tipologia eclezioIogică şi ecumenică ortodoxă şi să sacralizeze un amestec de confesionalisme exclusive şi eclezi-ologii incompatibile, sub pretextul că nu există nici model de unitate în trecut, nici alternativă ecumenică pentru viitor.

Comentariu

Înţelegerea pentru sensul creştin al progresului şi pentru năzuinţele ecumenice ale creştinismului e legată în Ortodoxie de o înţelegere deosebit de adâncă **a lui Hristos cel cosmic şi al sobornicităţii**. Ortodoxia leagă străduinţa pentru ecumenicitate de lupta pentru sobornicitate. Numai aceasta va pune în valoare toate potenţele infinite ale creştinismului pe planul înţelegerii adevărului şi al frăţietăţii iubitoare. Lucrul acesta a fost pus cu deosebire în relief în studiul Pr. Prof. D. Stăniloae: *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox* („Ortodoxia" XIX, (1967), nr. 4, pp. 494-541).

Teologia dogmatică ortodoxă română a dat o mare atenţie în ultimul timp **eclezioIogici sobornicești** şi-i va da şi în viitor aceeaşi atenţie. Şi crede că sobornicitatea aceasta va reprezenta forma de apropiere a Bisericilor creştine şi, într-un sens mai larg, forma de apropiere între creştini în duh de frăţietate şi de respect reciproc pentru specificul lor. Căci omenirea a depăşit atât faza de dominare a ei de către anumiţi indivizi sau grupuri de indivizi, cât şi faza individualismului şi a duşmăniei între popoare şi Biserici. Ea a descoperit perspectivele de progres infinit al spiritului în raportarea sa comună la ceea ce e dincolo de toate cele finite, la sensul ultim şi la plinătatea supremă a existenţei, la Dumnezeu. Teologia şi, în general, spiritualitatea de azi e preocupată atât de mult de

ermeneutică, pentru că a devenit conștientă că a cunoaște înseamnă a interpreta. Dar interpretarea este o operă fără de sfârșit, pentru că nu numai realitatea divină, ci și cea creată e cuvânt sau sens divin, cuprinzător de nesfârșite sensuri sau cuvinte, adresate nouă pentru a le descoperi și a ni le însuși, sensuri sau cuvinte așezate în straturi nesfârșite și în legături infinit de complexe, care însă toate se referă la Cuvântul de sine subzistent din veci, desăvârșitor și unificator. Și numai acela poate interpreta și descifra la nesfârșit aceste sensuri, care vrea să înainteze împreună cu toți în lucrarea divină.

Asupra acestui fapt a atras atenția în mod special Pr. Prof. D.Stăniloae în articolul *„Sobornicitate deschisă"*, publicat în „Ortodoxia", XXIII (1971), nr. 2.

Schițarea acestor caracteristici la care a ajuns dogmatica ortodoxă în ultimele decenii arată că de-abia acum în fața ei s-au deschis noi perspective, că eshatologicul ca zare a perfecțiunii noastre în Dumnezeu a devenit mai transparent, și cu aceasta, și perspectivele îmbogățirii și cunoașterii fără sfârșit a vieții spirituale a creștinilor în Dumnezeu.

DOGMATICA ORTODOXĂ. SINTEZĂ

XXXII. Teologia dogmatică ortodoxă - sinteză

ORTODOXIA înseamnă credință dreaptă (în grecește, **ortos, doxa**), care se traduce și cu închinare sau cult adevărat. E o noțiune bogată, care vrea să arate că există o legătură vie între credință, cult și morală, între regula credinței (Didahia), regula rugăciunii și disciplina vieții în Hristos. Potrivit dictonului **Lex credendi - Lex orandi**, doctrina de credință se celebrează în cult și se manifestă în spiritualitate. De aceea, ortodox este, după Simeon Noul Teolog (949-1022), *„Nu cel care nu introduce noi dogme în Biserica lui Dumnezeu, ci cel care posedă o viață în conformitate cu credința adevărată"*. Sf. Vasile compară creștinismul cu imitarea lui Hristos - *mimesis Christou* (*Despre Duhul Sfânt*, 15). Mai mult, mărturisirea dogmatică și cultică a credinței ortodoxe și conformitatea vieții cu această credință constituie condiții necesare pentru primirea Tainei Cuminecării. După regula apostolică, transmisă de Iustin Martirul († 167), *„Nimeni nu poate să participe la ea (Euharistie) decât numai cel care crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos"*.

A. Identitatea dogmatică a Ortodoxiei

Formula că există trei ramuri istorice ale creștinismului și că Ortodoxia ar fi o entitate confesională care se intercalează între Catolicism și Protestantism, ca fiind sinteza lor, a fost propagată de teologii ruși Alexei Homiacov (1804-1860) și Vladimir Soloviev (1853-1900), acesta din urmă convertit la catolicism. În decursul istoriei, s-au folosit diverse analogii pentru a descrie cele trei mari confesiuni creștine sau cele două secțiuni, occidentală și orientală, ale Bisericii neîmpărțite din primele secole. Papa Ioan Paul al II-lea folosește imaginea celor „doi plămâni" prin care respiră creștinismul mondial, adică Biserica Occidentală și cea Răsăriteană. Într-adevăr, mulți limitează Ortodoxia la doctrina, la cultul și la spiritualitatea răsăriteană. Această prezentare confesionalistă și geografică a Ortodoxiei nu e capabilă să redea dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei. Mai recent, a treia Conferință panorotodxă preconciliară (1986) a declarat că refuză ideea de egalitate între confesiuni: „Biserica Ortodoxă, fidelă eclezilogiei ei, identității ei de structură internă și învățăturii Bisericii nedespărțite, deși participă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, refuză în mod absolut ideea de „egalitate a confesiunilor" și nu poate concepe unitatea Bisericii ca o reajustare interconfesională. În acest spirit, unitatea căutată în Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate fi simplu produsul acordurilor teologice. Dumnezeu cheamă orice creștin la unitatea de credință, așa cum aceasta e trăită în misterul și în tradiția din sânul Bisericii Ortodoxe" („Episkepsis", nr. 366, 15.12.1986, p. 15).

Puncte cardinale ale Ortodoxiei

1. Ortodoxia este legată direct de istoria și originea creștinismului. Fără Tradiția ortodoxă, istoria și doctrina creștinismului ar fi incomplete și insuficiente. Ea face din păstrarea Tradiției apostolice comune din epoca de consolidare a creștinismului (secolele I-IV) vocația ei principală. La un moment dat în istorie, creștinismul a cunoscut dislocări grave. De pildă, schisma dintre Constantinopol, centrul Bisericii Răsăritene și Roma, centrul Bisericii Apusene, care s-a produs în anul 1054; Reforma protestantă din secolul XVI; organizarea separată a mișcărilor evanghelice în secolul XIX. Or, Ortodoxia n-a fost atinsă de aceste dizlocări istorice, de aceea se crede că este în stare să dea mărturie despre creștinismul de origine, apostolic, patristic, în cadrul mișcării ecumenice.

2. Ortodoxia crede că Biserica nedespărțită a primului mileniu constituie un punct de referință crucial al refacerii unității creștinilor separați de istorie. Din primul mileniu învățăm că a existat un

consens spre o anumită ierarhie istorică a Bisericilor, unele de origine apostolică. De pildă, Biserica Romei, venerată ca fiind de origine apostolică, a fost recunoscută ca având un primat de onoare în rândul celorlalte Biserici. Marile centre patriarhale, inclusiv Roma, au promovat practica Sinoadelor ecumenice pentru a rezolva problemele de credinţă, deşi fiecare provincie avea libertate în ce priveşte tradiţiile liturgice şi regulile canonice. Împotriva acestei practici şi fără consensul Bisericii Răsăritene, Conciliul episcopilor romano-catolici de la Vatican, în 1870, a atribuit episcopului de Roma dreptul de jurisdicţie universală şi facultatea de a nu greşi în materie de credinţă.

În rândul Bisericilor Ortodoxe, după separarea Răsăritului de Occident, în 1054, Patriarhia de Constantinopol are un rol ecumenic onorific, dar, în fond, ea este o Biserică locală deci fără drept de jurisdicţie asupra altor Biserici locale, care sunt autonome şi autocefale, dar interdependente. De altfel, patriarhul ecumenic este ales de un sinod local, nu de un sinod panortodox. Rolul lui de etnarh - adică de responsabil pentru naţiunile creştine din Imperiul otoman - a încetat odată cu destrămarea imperiului şi cu formarea statelor naţionale.

3. Ortodoxia constată că în centrul divergenţelor interconfesionale, ecumenice, stă misterul Bisericii, o realitate istorică, actuală, în care lumea care va să vină, Împărăţia lui Dumnezeu, este deja prezentă în mod sacramental. În general, creştinismul răsăritean n-a formulat şi n-a pronunţat doctrine definitive despre Biserică. Ca şi în domeniul hristologic, ea a preferat limbajul antinomic, paradoxal, apofatic. Tradiţia acumulează diverse interpretări ale textelor biblice despre Biserică, verifică diferite experienţe eclesiale, corespunzătoare istoriei Bisericii. Fiecare epocă are accentul ei eclesiologic, cu toate că esenţa dogmei este identică. Ortodoxia subliniază învăţătura că prin Biserică Iisus revelează, exprimă şi realizează în mod văzut planul lui Dumnezeu cu privire la destinul final al lumii. Ea are, în perspectivă, misterul umanităţii în totalitatea ei, potrivit cu misterul comuniunii Sfintei Treimi. Acest plan este celebrat în Euharistie. Euharistia arată cel mai bine care este natura şi rolul Bisericii, ce importanţă are apartenenţa la Biserică.

4. Pentru ortodocşi, unitatea creştină este însăşi comuniunea (koinonia) de Biserici locale (sau particulare), unite prin mărturisirea credinţei apostolice transmise, în Tradiţie, în Biserici, care se manifestă în celebrarea Euharistiei, în amintirea lui Iisus Hristos, care slujesc împreună sfinţirea şi transformarea lumii. Biserica locală este „catolică" deoarece se integrează în comuniunea universală prin mărturia apostolică a episcopilor locali. Colegialitatea episcopilor - conciliaritatea - exprimă unitatea de credinţă şi de viaţă sacramentală a acestor Biserici locale.

5. Ortodoxia este, de asemenea, un factor de istorie a unui popor sau a unei naţiuni. În cazul multor ţări din Orientul Mijlociu, Europa Centrală şi Răsăriteană, istoria unei naţiuni nu poate fi înţeleasă fără istoria unei Biserici locale. Ortodoxia a apărat totdeauna „sistemul polifonic" în care fiecare Biserică locală îşi păstrează identitatea ei etnică şi culturală, misiunea ei specifică. Fiind autonomă şi autocefală - cu teritoriu limitat şi sinod propriu - orice Biserică locală este un prototip în sânul unei comuniuni universale.

6. Care este aportul Ortodoxiei la Teologia ecumenică?

Ortodoxia are dimensiuni teologice cristalizate, care sunt evidente şi valabile mereu. Să enunţăm câteva:

- o **hristologie** combinată cu o **pnevmatologie dinamică**, după care concretizarea istorică a mântuirii este opera („iconomia") Duhului Sfânt. Duhul nu poate fi ocolit, nici Biserica, deoarece e deja prezentă la Cincizecime, inaugurând Împărăţia lui Dumnezeu;
- o **soteriologie** care concepe mântuirea ca o transfigurare a umanului, împlinită în îndumnezeire, adică în comuniunea dintre energiile necreate şi libertatea omului, punctul de plecare fiind Întruparea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu şi Jertfa celui răstignit şi înviat;
- o **mariologie echilibrată**, care, fondată pe texte explicite ale Bibliei, o aduce pe Maria, Maica Domnului, ca exemplu de realizare personală a îndumnezeirii în „comuniunea sfinţilor";
- o **teologie sacramentală** foarte largă, în care Taina nu este limpede şi vizibilă la prima vedere pentru că misterul este partea ei proprie.

Tradiţia şi teologia ortodoxă au predicat şi explorat continuu mari teme ca: faţa lui Dumnezeu în umanitate, Duhul Sfânt în creaţie, noua creaţie în Logosul lui Dumnezeu întrupat, sintaxa ma-

teriei şi a Duhului în Întrupare, comuniunea în Dumnezeu-Treime, Schimbarea la Faţă şi eternizarea umanului prin energiile divine necreate.

B. Accente specifice ale Teologiei dogmatice

1. Epistemologia teologică. Teologia tradiţională a făcut o distincţie între faţa **ad intra** a lui Dumnezeu, adică fiinţa absolută, veşnică, nevăzută, care se cauzează şi se realizează în Sine fără participare externă, şi faţa **ad extra**, adică Dumnezeu care creează lumea văzută în vederea unei împliniri, ce nu e dată acesteia din eternitate, ci care se realizează fiindcă El o voieşte şi o lucrează. Care este raportul dintre transcendenţă şi imanenţă, dintre supranatural şi natural?

Pe de o parte, fiinţa lui Dumnezeu, transcendentă, nevăzută, eternă, care îşi are originea în Sine, care cunoaşte o autorealizare ontologică, rămâne inaccesibilă, este mai presus de fiinţă şi de nume. Perceperea lui Dumnezeu aşa cum El este („Eu sunt Cel Ce sunt") şi în măsura în care Se revelează este dăruită sfinţilor. Pe de altă parte, Dumnezeu nu este o substanţă impersonală (teismul). Deşi incognoscibil după fiinţa Sa, Dumnezeu nu este un anonim. El e o fiinţă personală Care iese din Sine, revelează forţele de origine ale creaţiei şi destinul ultim al lumii. Astfel, Dumnezeu a creat lumea văzută a îngerilor şi universul văzut din nimic. Lumea creată (materia inertă, structura psihică, realitatea biologică) nu este reflexul sau manifestarea fiinţei divine (nici a ipostazelor Sfintei Treimi, care nu sunt creaturi). Lucrarea lui Dumnezeu **ad extra**, în timp şi spaţiu se face prin energiile divine necreate: Universul este efectul acestor energii. Desigur, există o diferenţă ireductibilă între creat şi necreat, între divin şi uman. Dar Dumnezeu a pus în lumea naturală, prin energiile Sale, o mişcare spre supranatural, un elan spre împlinire ontologică, o aspiraţie spre asemănare cu Dumnezeu. Omul este o simbioză între spiritual şi material, sufletul fiind nemuritor şi reprezintă *„chipul lui Dumnezeu în persoana umană"*. Dar creaţia nu ia drumul final, din cauza lui Adam, care a eşuat în propria lui realizare ontologică. El are conştiinţa eşecului devenirii, al împlinirii materiei create. După cădere, Adam primeşte făgăduinţa că finalitatea umanului nu e pierdută. Realizarea umanului, care a eşuat în Vechiul Adam, va fi împlinită de Noul Adam, Care îl asumă în propria Sa persoană divină. În Întruparea Sa, Iisus Hristos a luat umanitatea lui Adam fără păcat, pe care a îndumnezeit-o.

Care sunt implicaţiile epistemologice:

a) Teologia ortodoxă recunoaşte valoarea revelatorie a creaţiei şi a spiritului uman. Pe o anumită treaptă a cunoaşterii, metafizica este necesară (ca şi cercetările ştiinţifice), deoarece nu exclude, ci provoacă experienţa interioară, existenţială, **apofatismul**. Maxim Mărturisitorul (581-662) şi mai recent, Părintele Stăniloae (1903-1993) au scris pagini unice despre calitatea cognitivă a catafatismului, a logicii şi a apologeticii. Creaţia nu este opacă, ci reflectă puterea lui Dumnezeu. Raţiunea este un instrument de cunoaştere, dar n-are putere de a schimba realitatea, de a o îndumnezei.

b) Cu această încredere în puterea cognitivă a raţiunii umane şi a cercetărilor ştiinţifice, teologia n-a acceptat intelectualismul apologeticii, adică epuizarea raţiunii în formularea unor dovezi despre existenţa lui Dumnezeu. Ortodoxia n-a insistat să formuleze argumente şi concepţii raţionale despre Dumnezeu. Ea a respins panteismul, concepţia care-L identifică pe Dumnezeu cu creaţia, şi care conduce, în fond, la necunoaşterea lui Dumnezeu şi la idolatrie.

c) Concepţia ontologică ortodoxă nu a acceptat concepţiile substanţialiste occidentale, după care supranaturalul, harul, ar fi o anexă creată a naturalului. După aceste teologii, fie catolice, fie reformate, supranaturalul respectă naturalul, dar îl ocoleşte, îl ignoră. Dumnezeu asumă creatul dar nu-l împlineşte. Creaţia rămâne pe acelaşi plan contingent, nu este depăşită. Harul poate să adauge ceva - **consubstanţiere** (teologia protestantă) sau **transsubstanţiere** (teologia catolică). Lumea e lăsată în mâna Providenţei. După teologiile occidentale, Trupul nu este asumat de Hristos (Calvin nu acceptă ubicuitatea Trupului lui Hristos). Harul n-a anulat acest hiatus. Iisus Hristos tratează lumea de la distanţă, nu o ia asupra Sa, nu restaurează fractura dintre om şi Dumnezeu, dintre lume şi Împărăţie (Augustin şi Calvin vorbesc de o *„Biserică invizibilă"*).

Ortodoxia crede că natura şi harul nu trebuie să fie separate pe plan ontologic. Dumnezeu nu lasă lumea în planul creat, la punctul zero. El nu adaugă nimic, dar o asumă, o schimbă prin bine, o

transfigurează. Nu e vorba de pierderea lui Dumnezeu în creație (panteism), nici de fuziune mistică între creat și necreat, nici de dualism. Prin energiile Sale divine, Dumnezeu împlinește umanul, îl face transparent, îi dă calități eterne.

2. Pantocratorul asumă creația ce-I aparține. „Ființa supremă" este transcendentă și lumea contingentă. Dar Dumnezeu „iese" din Sine prin energiile necreate, iar prin acestea nu lasă lumea încremenită în planul creat. El nu adaugă nimic lumii, ci o asumă și o transfigurează, o enipostaziază în Persoana Fiului Său, Care S-a făcut trup. Nu e vorba nici de pierderea lui Dumnezeu în lumea creată, nici de fuziunea mistică între creat și necreat. Această comuniune ontologică este cheia Evangheliei, a creștinismului. Izbucnire a divinului în istorie, ca figură ipostatică, ca umanitate transfigurată. Locul teologului este acolo unde Cuvântul Se face trup (In. 1, 14), unde creația se întâlnește față către față cu Creatorul, acolo unde se face trecerea și împlinirea (enipostazierea) umanului în eternitatea lui Dumnezeu.

Cu toate schemele dihotomiste impuse în numele modernității și a secularismului: școala este laică, cultura e sincretistă, Biserica este religioasă, știința este independentă de credință, umanismul este secular etc., problema raportului între ceea ce știm despre originea omului și univers și credința în Dumnezeu este de actualitate. Problematica religioasă: sensul istoriei, realitatea ultimă și experiența ei, persoană și univers, rămâne universală și permanentă, chiar dacă aceasta nu mai ia forma disputelor din trecut dintre evoluționiști (adepții teoriei lui Darwin) și creaționiști (adepții referatului biblic despre creație din Facere).

Teologia a susținut totdeauna că universul, istoria n-au consistență și sens fără Dumnezeu. Problema principală pentru teologia răsăriteană n-a fost existența sau neexistența lui Dumnezeu și a creației Lui. Căci universul - care nu există din eternitate și care nu există fără Dumnezeu - este chemat la o realizare, la o plinire ontologică, dar, în același timp, el poate să eșueze în această realizare. Omul, creația în libertatea ei, poate să aleagă neființa.

Raportul lui Dumnezeu cu lumea contingentă a fost explicat în mai multe feluri:

a) Teologia vorbește de ființa lui Dumnezeu, transcendentă, invizibilă, eternă, care își are originea în Sine, inaccesibilă, care cunoaște o autorealizare ontologică;

b) Teologia vorbește de energiile divine n[e]create, o revărsare dinamică și activă a ființei, [l]umina participabilă, „sensibilă", în care se man[i]festă puterea lui Dumnezeu, în realitatea creației [și a] istoriei. Omul „participă"la ființa lui Dumneze[u] prin energiile Sale;

c) Teologia afirmă natura creată, care constă [în] realitatea materială, spațio-temporală. Divinul [și] umanul nu se amestecă. Nu există **analogia enti[s]**.

Care e relația între a, b și c?

Pe de o parte, ființa apofatică a lui Dumnezeu este un mister inaccesibil de autorealizare, c[are] depășește orice cunoaștere teologică și rațională; pe de altă parte, energiile divine se revarsă ete[rn] (nu ființa) fără să se contopească cu creația, da[r] care modelează lumea și istoria. Datorită inter[-] acțiunii energiilor divine, creatoare, proniatoar[e] și îndumnezeitoare, substanța spațio-temporală devine transparentă. Energiile nu schimbă natura creată și nici nu se contopesc cu ea, dar aceasteia [o] transfigurează. Harul nu este deci substanțial, c[i] transfigurator. Astfel, se evită panteismul și fuziunea mistică, astfel este posibilă experierea personală a lui Dumnezeu. Astfel, orice percepere și participare a lui Dumnezeu este energetică, adică este vorba de experiența luminii necreate, prin contemplare, nu prin asimilare.

3. Ființa umană - Chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26) - fața pământească a unei realități transcendente, universale. Aceasta se vede, mai ales, din faptul că structura psiho-somatică nu e [o] definiție completă a omului. Omul e un mister, o perihoreză a trupului și a Duhului lui Dumnezeu, [o] „creație nouă". Medicina, știința pot reface și vindeca structura psiho-somatică, dar nu pot percepe misterul persoanei. Fără mister, omul este o experiență paranormală. În fața misterului, creatul este creat failibil.

De asemenea, persoana umană este îmbrăcată în „*tunici de piele*" (Fac. 3, 21), adică viața exterioară, animală, biologică, stratul adăugat naturii umane. Natura, spațiul, „îmbrăcămintea" biologică, bună în sine, devin sursă de alunecare în păcat, prin aservirea sufletului omului în pasiunile exterioare. Aceste „*tunici de piele*" poartă în ele mortalitatea, de aceea ele atrag și moartea sufletului, a doua moarte. Dezbrăcat de aceste tunici, omul devine o „*făptură nouă*". De aceea, problema trupului, a umanului, este capitală pentru credință ca și pentru știință. Ambele stau înaintea

dilemei: eternizarea umanului în Dumnezeu, în ființă sau eternizarea umanului în haos, în neființă.

Omul a încercat odată împlinirea sa ontologică, dar a ratat-o. Astfel, Adam, în dorința de a ajunge Dumnezeu, în loc să ajungă la Dumnezeu ca subiect în relație şi mediator al creației, se lasă asimilat de natură, dăruindu-i acesteia rolul pe care-l avea Dumnezeu. Ființă rațională, prin natura sa, omul dă o altă direcție existenței sale, cedând creației capacitatea de a-l asimila. Natura deci ipostaziază umanul, devine subiectul acestuia. Omul renunță la vocația lui de origine, asemănarea cu Dumnezeu, devenind robul naturii create. În acest eşec omul angajează tot universul, de aceea legea naturală nu mai are rostul ei. În această stare vine Legea, care nu e în natură, dar care o înlocuieşte.

Rolul libertății omului în devenirea şi în viitorul universului este deci capital. Deşirarea voluntară a legăturii ontologice cu Dumnezeu împinge omul spre neființă, haos, moarte. Creatura, adusă la existență de Dumnezeu din nimic, cade într-o lume muritoare. Iar omul s-a închis în sine, devine autonom, un individ natural care poartă o mască.

Omul ratează viitorul lui, împlinirea sa ontologică, dar nu distruge total natura lui, care nu e opusă lui Dumnezeu. El vrea să refacă „plecarea" spre Dumnezeu. Îşi dă seama că devenirea naturală nu este posibilă, păcatul fiind o mişcare *„contra firii"*. Este tentat să supraviețuiască negând cauza morții. Este disponibil pentru Dumnezeu, dar îşi dă seama că nu are suficientă energie pentru a anula „accidentul" păcatului care i-a pervertit elanul spre Dumnezeu. Aici intervine Dumnezeu şi intră în condiția omului să o restaureze. Dumnezeu nu vrea să răscumpere lumea şi umanitatea de la distanță, prin intermediul unui factor extern, ci prin prezența şi slujirea Lui personală, în mijlocul oamenilor. Şi nici fără conlucrarea liberă a omului, pentru ca astfel omul să fie conştient că poate să devină *„asemenea lui Dumnezeu"*, poate să realizeze liber transfigurarea creației şi transformarea istoriei.

În fine, păcatul, în teologia ortodoxă, nu este o greşeală morală, transgresarea unei ordini şi discipline. Păcatul este o deformare ontologică, o desfigurare a omului, devenind un individ natural, fără chip, o mască (persona). Prin păcatul originar, omul se plasează şi în afara lui Dumnezeu: după cădere, el se află în afară de grădina Edenului, la distanță, adică în cosmosul spațio-temporal supus neființei şi morții; dar şi contra naturii sale proprii, deoarece harul divin era co-natural firii sale de origine. Din dorința de „a deveni Dumnezeu", fără Dumnezeu şi împotriva Lui, Adam depăşeşte limita dincolo de care se află neantul, neființa, moartea. Dar, întrucât nu ține de natura omului (Adam nu păcătuieşte din cauza naturii, ci e un act liber, personal, inteligent), păcatul rămâne un *„accident"* istoric al umanității.

Deşi perverteşte în mod cert şi radical firea omului, păcatul nu distruge sufletul vieții animale, biologice, exterioare omului, simbolul pasiunilor cărora omul le devine sclav, al stricăciunii, al morții. Natura devine păcat nu în substanța ei, ci în funcția ei de a domina omul, de a fi subiectul omului şi nu supusă lui. De aceea, nici pesimism antropologic - teologia ortodoxă nu admite ideea origenistă că trupul ar fi închisoarea sufletului, nici teocentrism absolut, care ar face inutilă grija de mântuire, nici tentația de a supraviețui negând cauza morții sau distrugându-l pe aproapele (Fac. 4, 8-10).

Omul încearcă a doua oară această realizare ontologică. De data aceasta o face în Persoana Noului Adam, care duce umanul la scopul lui ultim. Căci, în unirea perihoretică realizată în Iisus Hristos, firea umană nu este nici distrusă, nici micşorată, dar nici lăsată în autonomia ei, ci asumată în Ipostasul divin al Fiului, iar prin aceasta este transformată din interior, adică dusă la împlinire. Realizarea ontologică a omului este rodul unei mediații ontologice care se produce în unirea ipostatică, în Persoana lui Hristos. Transformarea lumii, răscumpărarea istoriei este posibilă numai prin concretizarea istorică a acestei uniri perihoretice, în care Dumnezeu Însuşi asumă personal umanul în eternitate şi-l îndumnezeieşte.

4. Teologia şi iconomia. Dogmatica ortodoxă n-a separat **theologia** - învățătura despre Dumnezeu în Sine (Theos), în esența şi în existența Lui absolută şi eternă, de **oikonomia**, adică doctrina despre Revelația permanentă a lui Dumnezeu, despre Logos şi Întruparea Lui personală din cauza iubirii sale *„pentru noi oamenii şi mântuirea noastră"*. Planul existențial şi planul soteriologic sunt nedespărțite. Căci crearea lumii, în timp, prin cuvântul lui Dumnezeu şi recrearea ei, prin Întruparea şi prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat

sunt evenimente revelatoare complementare şi de aceeaşi valoare. *„Dedicându-ne teologiei să nu dispreţuim deci planul dumnezeiesc al mântuirii"*, zice Vasile cel Mare. Dumnezeu Creatorul universului este unul şi acelaşi cu Dumnezeu Mântuitorul. Contra lui Marcion care susţinea că un Dumnezeu a dat lui Moise Legea şi alt Dumnezeu a dat Apostolilor Evanghelia, Biserica a respins ideea despre doi dumnezei, unul drept al proorocilor şi al Legii şi altul bun al lui Iisus Hristos. Dumnezeu, creatorul lumii, dătătorul Legii şi Cel Întrupat şi revelat în Evanghelii, este unul, singurul şi acelaşi Dumnezeu (Mt. 22, 32; F.A. 3, 13; 4, 24-25).

Biserica, în primele secole, a depus un mare efort pentru a stabili corect credinţa în Dumnezeu - Sfânta Treime, despre natura, Persoanele şi manifestările Treimii. Ea a răspuns celor două tendinţe de la început: cea de origine iudaică, monoteistă, care accepta unicitatea lui Dumnezeu, dar nu cunoştea distincţia şi rolul Persoanelor şi cea a religiilor politeiste, care confundau creatorul cu creaţia. Împotriva concepţiei despre un Dumnezeu static, inert, Ortodoxia a admis o concepţie dinamică despre Sfânta Treime, comuniune de persoane care se află în permanentă mişcare şi acţiune.

Ortodoxia a subscris în cele din urmă la doctrina că Dumnezeu - Sfânta Treime există ca unitate sau comunitate de fiinţă şi voinţă (*„marele sfat"* - Is. 9, 5), dar subzistă ca persoane sau ipostase diferite: Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh. Există o singură fiinţă a Dumnezeirii, dar ea se mişcă în trei Persoane Care au atribute proprii fiecăreia. Modul de existenţă şi de mişcare sau proprietatea specifică a Tatălui este nenaşterea, paternitatea, **monarhia**; cea a Fiului, naşterea din persoana Tatălui; a Duhului, purcederea din Tatăl. Ortodoxia a pus accent deosebit pe rolul celor trei Persoane în iconomia mântuirii: *„Drumul cunoaşterii lui Dumnezeu porneşte de la Duhul cel Unul, (trece) prin Fiul cel Unul (şi ajunge) la Tatăl cel Unul. Şi invers: bunătatea, sfinţenia şi demnitatea împărătească (pornesc) de la Tatăl, (trec) prin Fiul cel Unul şi ajung la Duhul"*. (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XVIII, PSB 12, Bucureşti: EIB 1988, p.62). Şi aici se vede că principiul trinitar este un principiu de mişcare, de coerenţă şi de acţiune.

Iconomia inglobează mai multe doctrine: despre Întrupare, deci şi despre om şi Fecioara Maria, despre mântuire prin cruce, prin *„vărsarea sângelui"*, despre Înviere şi indumnezeire. Cuvântul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, coetern şi de o fiinţă cu Tatăl, S-a făcut trup. Întruparea arată înainte de orice voinţa lui Dumnezeu de a acţiona pentru a înnoi lumea. Ca să nu fie arsă umanitatea la vederea Dumnezeirii Sale, Cuvântul Şi-a ascuns slava Sa sub acoperământul trupului prin care a comunicat cu oamenii ca un om. S-a făcut om pentru noi *„ca să vindece pe asemenea cu asemenea, sufletul cu suflet, trupul cu trup"* („Filocalia" 9, p. 481). Lumină din lumina Tatălui, Fiul Şi-a asumat umanitatea noastră în persoana Sa, constituind nucleul divino-uman, cea mai mare minune a istoriei. Asumând umanitatea integrală şi reală, Iisus Hristos, unul din Treime, Îşi face proprie starea păcătoasă a omului, pe care o transformă prin Crucea şi Învierea Lui, făcând din omul căzut o nouă creaţie. Smulsă din iad, prin coborârea acolo a lui Hristos, spălată prin vărsarea sângelui lui Iisus, natura umană este înfiată, aşezată într-o stare mai presus de firea ei. Nucleul teandric (umanitatea+Dumnezeirea) al lui Iisus Hristos este baza înfierii şi îndumnezeirii, baza divino-umanismului creştin.

Înălţându-Se la cer, Mântuitorul Hristos n-a părăsit Biserica pelerină din care a făcut Trupul Lui. După Înviere, întărind colegiul Apostolilor, i-a trimis pe discipolii Săi să fie martorii Lui până la marginea lumii, să predice Evanghelia, să predice Botezul în numele Sfintei Treimi, să organizeze comunităţi în jurul Euharistiei, consacrate slujirii fraţilor (F.A. 2, 38-47). El a luat iniţiativa să rămână prezent printre noi prin intermediul Euharistiei, Taina în care se comemorează întreaga Sa viaţă şi operă, de la Întrupare la a doua venire (I Cor. 11, 23-27). Hrana ucenicilor Lui este pâinea care s-a coborât din cer şi a dăruit lumii viaţă. De la Cincizecime, aerul pe care-l respiră discipolii lui Hristos, mădularele Bisericii, este Duhul Sfânt (I Cor. 12, 13).

În explicarea dogmei trinitare, teologia ortodoxă recunoaşte mai întâi Persoanele Sfintei Treimi: Fiul şi Duhul Sfânt în jurul Tatălui şi apoi natura divină comună, pe care fiecare Persoană o are în întregime, dar în mod distinct. Fiinţa transcendentă, care subzistă în Sine, este trinitară (ceea ce nu înseamnă triteism - trei Dumnezei), ci o

Treime de Persoane. Dumnezeu nu este o monadă personală, care se manifestă sau se realizează sub diferite moduri (modalism). Ființa nu există fără Persoane (ipostaze), nici invers. (Am văzut că dinamica internă, comuniunea dintre Ființă și ipostaze se numește perihoreză). Persoanele nu se opun ființei, dar nu se confundă cu aceasta. Fiecare o conține în mod diferit: Tatăl este nenăscut, Fiul născut din Tatăl, Duhul Sfânt purcede din Tatăl. De ce sunt importante aceste precizări? Deoarece teza occidentală, formulată de Augustin, tratează mai întâi Ființa divină și apoi manifestările acesteia, adică propriu-zis, relațiile dintre persoane.

De asemenea, ca metodă de lucru, teologia ortodoxă pleacă de la iconomia lui Dumnezeu în lume, pentru a mărturisi misterul lui Dumnezeu (teologia apofatică). Mai precis, pleacă de la planul lui Dumnezeu de a mântui lumea în Întruparea și în Jertfa lui Iisus Hristos și se întreabă cum poate omul să se înscrie în acest plan. Sau: punctul de plecare este concretizarea și realizarea acestui plan (istoria mântuirii) în Iisus Hristos. De aceea, interpretarea istoriei este inversă: de la scop la origine, de la eshatologie la istorie, de la umanitatea înviată a lui Hristos la umanitatea căzută a lui Adam, de la Noua creație la prima creație. Pentru teologia ortodoxă întrebarea principală este: Cine este Iisus Hristos, cu alte cuvinte pune la început Întruparea, nu Crucea și Jertfa. Teologia occidentală pornește de la lume pentru a ajunge la Dumnezeu, de aceea omul caută să-L întâlnească pe Dumnezeu în ea (Augustin) și se întreabă în ce fel ajunge la El.

5. Iisus Hristos: Întruparea și Răscumpărarea. Întruparea lui Dumnezeu, cea mai mare minune cunoscută de istorie (Atanasie cel Mare), este posibilă din cauza „condescendenței" lui Dumnezeu. Dumnezeu S-a întrupat din cauza iubirii Lui față de „chipul" Său creat. Istoric, Întruparea sau iconomia stă în legătură cu eșecul lui Adam de a duce umanitatea sa și universul creat la împlinirea lor transcendentă, la realizarea lor ontologică deplină. Prezența istorică a lui Dumnezeu nu poate fi negată sub pretextul că Dumnezeu este Dumnezeu numai dacă stă la distanță, având o natură eterogenă de cea creată. În Legământul Său, chiar de la început, Dumnezeu, Care este iubire S-a legat de destinul omului, ca să nu-l lase să cadă în neființă și să perpetueze răul, moartea. Singura cale de a realiza omul era să-Și facă proprii cele ale naturii umane.

Întruparea mai arată că unirea ontologică dintre Dumnezeu și uman este posibilă fără amestecare și confuzie. Cuvântul, a doua Persoană a Treimii, Își asumă, recapitulează în subiectul Său firea umană cu toate însușirile ei, fără să renunțe la firea Sa divină distinctă, fără să o schimbe pe cea asumată. În această enipostaziere, Iisus Hristos ia pe seama Sa umanitatea creată, n-o lasă în starea ei veche, ci face din ea o fire transfigurată. Apare deci o nouă realitate: umanitatea transfigurată. Nu există analogii adecvate pentru a descrie aceasta (ceea ce este fața omului pentru corpul său, armonia pentru muzică).

Această mediație-comuniune ontologică prin trupul uman arată că există un destin, un mister al universului (despre care vorbește cosmologia teologică). Trupul este deci un mijloc de împlinire ontologică. A nega îndumnezeirea sfinților și transfigurarea materiei, rolul trupului sfânt al Fecioarei Maria sau a spune că Euharistia nu constă în prefacerea materiei pâinii și vinului sau că Duhul lucrează „în secret" („Biserica invizibilă"), sub aparențe materiale, exterioare, înseamnă a sustrage trupului această funcție soteriologică, a subestima rolul acestuia în raport cu iconomia divină. Întruparea mai arată că mântuirea este dăruită fiecăruia care poartă natura umană.

Consistența ontologică dintre Dumnezeu și om, realizată în persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat, Iisus Hristos, este ipostatică, nu fizică. Mântuirea nu este o juxtapunere de substanțe. Umanul, corporalitatea umană, trupul nu mai este o simplă realitate materială, deoarece este asumat și transfigurat în ipostasul lui Hristos. A apărut o umanitate transfigurată! Datorită acesteia, mântuirea este concepută ca participare la viața lui Dumnezeu, care devine transparentă prin energiile divine transmise prin Duhul Sfânt. Prin analogie cu Întruparea ipostatică a Fiului, a apărut o realitate „teandrică", aceea a sfinților în care se concretizează actul mântuirii, ca mișcare a omului spre Dumnezeu. Așa se explică transfigurarea Maicii Domnului, Născătoare de Dumnezeu, moaștele martirilor și ale sfinților, icoanele și simbolurile sacre. În această relație fundamentală ontologică, nici Dumnezeu, nici omul nu pierd alteritatea lor. Cum energiile divine sunt necreate, atemporale și aspațiale, cel care se împărtășește de

ele primește aceste calități. Omul iese din condiția temporal-spațială, adică din condiția morții și intră în condiția lumii eterne. Aceasta este marea trecere (sau paște) de la moarte la viață, de la timp și spațiu (simbolizate prin mormântul lui Iisus) la eternitate. De aceea, toată teologia ortodoxă este cuprinsă în „Hristos a inviat", care este un strigăt și un angajament contra morții, pentru viață, contra mormântului (simbolul timpului și spațiului), pentru eternitate.

Occidentul - catolicism și protestantism - n-a reținut dimensiunea ontologică a mântuirii. Protestanții au reținut doctrina justificării (imputarea dreptății lui Hristos) contra legalismului romano-catolic, care concepe Răscumpărarea ca un act juridic. Desigur, această polarizare este mult mai nuanțată azi, totuși nu s-a făcut o mai mare apropiere față de punctul de vedere ortodox. La fel și în ce privește concretizarea personală a Răscumpărării. Dezbaterea: mântuirea prin fapte, mântuirea prin credință, n-a preocupat Tradiția răsăriteană. Punctul ei de plecare este acesta: centralitatea harului lui Dumnezeu în dinamica mântuirii, realizată în momente și acțiuni sinergice. Nu există, deci, etică separată de harul divin (separarea ar duce la teoria meritelor - „a face pentru a fi"), nici mântuire fără etică, cum pretinde teologia justificării: „a nu face pentru a fi". Mântuirea prin fapte, prin „a face" a dus la crispare moralistă, după cum „justificarea prin credință" a dus la obsesia etică (care devine pietism).

Această atitudine față de natura mântuirii particulare a fost înțeleasă mai bine în secolul XIV, când s-a discutat problema raportului dintre transcendența absolută a lui Dumnezeu și posibilitatea omului de a se uni cu El. În controversa aceasta s-a angajat Grigorie Palama împotriva teologilor latini (Varlaam și Akindin), care susțineau că mântuirea constă în adăugarea harului creat de Dumnezeu la natura omului. Grigorie Palama răspunde că mântuirea constă în participarea omului la energiile divine necreate, prin care el înțelegea lucrările sau actele ființei divine, mișcarea sau elanul lui Dumnezeu spre creație. Energiile divine nu se confundă cu esența divină, nu sunt nici o divinitate subordonată lui Dumnezeu (diteism), nici efectul unei cauze, nici o realitate metafizică, abstractă. Energiile constituie o realitate ontologică și se manifestă ca lumină. Experiența lor e posibilă, dar nu poate fi descrisă cu concepte analogice.

Este clar că teologia energiilor divine necreat împarte creștinismul în două, deoarece ea are con secințe pentru înțelegerea altor doctrine: Răs cumpărarea, Taine, Biserică, etică, cultură. D pildă, există consecințe pe plan sacramental, insti tuțional. În lipsa unei teologii a îndumnezeiri („natura transfigurată"), Tradiția occidentală s-a orientat spre substanțialism (supranatural) sau spr spiritualism. Supranaturalul este adăugat natu ralului, care rămâne neschimbat (de unde exce de instituționalizare) sau este separat de natural (de unde separarea Providenței de Răscumpărare prin „*cele două împărății*"). În nici una din aces te concepții despre sacru (supranatural) nu e vorba de asumarea creației, de depășirea ei. Creația sau rămâne pe același plan sau i se adaugă ceva (de unde activism fără sens ontologic). Cel mai bine se vede aceasta în teologia euharistiei: transsubstanțiere - substanțialism supranatural (teologii scolastici), consubstanțiere - substanțialismul dialectic (Luther), spiritualizare sau mărturie (Zwingli, Bisericile evanghelice). Or, energiile divine nu zboară pe deasupra materiei și a trupului, de aceea interacțiunea harului e totdeauna sacramentală.

De asemenea, pe plan moral, pentru ortodocși, „a face" înseamnă a te înscrie activ și liber în direcția și în programul lui Dumnezeu, în mișcarea naturii răscumpărate spre transfigurare. Prin urmare, etica lasă un mare loc liberului arbitru, libertății de a coopera cu Dumnezeu. Voia omului poate alege liber binele, dar nu-l poate împlini fără harul lui Dumnezeu (Augustin: omul poate să voiască, dar a voi binele este un har). Nimeni nu e sigur de mântuire (teoria predestinației), nici sfinții. În aceste condiții, etica are o valoare ontologică (la fel și estetica, arta, muzica, filozofia, pe măsura în care activitatea artistică, meditația filozofică, creația lirică etc., creează condiții pentru împlinirea divină a creatului). Morala nu are nevoie de un exemplu exterior pe care să-l imite, căci nu este o imitație naturală, supunere la un model etic. Căci numai Duhul, Care vine de sus și regenerează omul, este „*conform*" cu Hristos. Imitarea lui Hristos se face prin a fi disponibil Duhului.

6. Mântuirea omului - îndumnezeirea - ca sinergie. Una din învățăturile esențiale ale creștinismului este aceea că mântuirea este rodul acestei sinergii dialectice, adică conlucrarea tainică dintre harul lui Dumnezeu și răspunsul omului. Dumnezeu este suveran și atotputernic, dar El nu vrea să

mântuiască lumea fără participarea celui care este responsabil de căderea acesteia. În această conlucrare nu se poate cântări cât aparţine omului, de aceea totul aparţine lui Dumnezeu. Mântuirea este un dar. Nimeni nu poate spune cât aparţine lui Dumnezeu. Mântuirea este o consecinţă a sinergiei. Sinergia are o paradigmă: întruparea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu, mai precis, unirea perihoretică a firii divine cu firea umană în Persoana Sa. Cine nu crede în una, nu crede nici în cealaltă. Adică, pe lângă echilibrul ipostatic dintre Fiul şi Duhul Sfânt (care în fond este un echilibru soteriologic: Fiul ne-a dat Duhul divin, iar omul I-a dat trupul uman; unul devine sarcofor, celălalt pnevmatofor), intervine şi echilibrul sinergic. Comuniunea ontologică dintre Dumnezeu şi om nu este statică, formală, ci se concretizează pe plan personal prin conlucrarea (sinergia) dintre harul divin, necreat şi libertatea omului. Nici o altă temă din spiritualitatea ortodoxă n-a fost tratată cu atâta pasiune ca cea a convieţuirii intime, misterioase dintre Cuvântul lui Dumnezeu şi sufletul omului, comparată cu o nuntă fermecată.

Harul, care este o energie personală, dinamică şi activă a Fiinţei lui Dumnezeu, vine în inima omului prin mijlocirea Duhului Sfânt Care poartă cu Sine sămânţa credinţei, dragostei şi speranţei în Iisus Hristos, generată de Jertfa şi de Întruparea Acestuia. Sămânţa are nevoie de pământ bun, curat, ca să germineze. Sinergia are, deci, două părţi: una obiectivă, deoarece harul (care nu e accesibil prin natură) se dă prin Taine, pe cale sacramentală, şi alta subiectivă, adică, participarea liberă a omului la viaţa lui Dumnezeu. În actul sinergiei, ambele părţi intră în joc, dar un loc important îl are **liberul-arbitru**, deoarece libertatea umană nu este anulată de păcat. Omul este capabil de a accepta şi de a refuza mântuirea oricând, căci mântuirea este convieţuire. Cum însă voinţa acceptă cu greu să se elibereze de păcat, Duhul Sfânt este totdeauna de partea omului, care cultivă libertatea omului ca acesta să creadă. Astfel, credinciosul devine instrumentul Duhului Sfânt, vrednic să facă lucruri mari. Nu este vorba aici de o dependenţă paralizantă. Credinciosul, spre deosebire de cel care nu crede, se luptă cu condiţia sa de om, critică, tragică, infernală, uneori, ca persoană liberă şi responsabilă, care acceptă iubirea lui Dumnezeu.

Astfel, mântuirea nu este o lucrare de la distanţă, exterioară, printr-un terţ intermediar, nici o umbră pe deasupra omului sau o suprapunere de substanţe, ci o schimbare din interior, antrenată de harul divin într-o mişcare continuă spre plenitudine. Căci Duhul nu vine pentru a securiza omul în ordinea lui naturală („după trup") sau a-l proteja în limitele sale empirice, ci pentru a-l introduce într-o altă ordine sau, mai bine zis, în misterul şi libertatea lui Dumnezeu. În faţa lui Dumnezeu nici o ordine umană nu este în sinea ei suficientă, absolută şi definitivă. Duhul intervine şi schimbă această ordine creată (pâinea şi vinul se transformă în mod real în Trupul şi Sângele lui Hristos înviat), nu pentru a arăta că este atotţiitor, ci pentru a duce la desăvârşire creaţia Sa. Dar această participare la darul şi la sfinţenia lui Dumnezeu se concretizează numai cu voinţa liberă şi activă a celui care crede. Sinergia, interferenţa dintre har şi libertate, implică asceză, lupta spirituală contra păcatului şi răului care blochează voinţa. Viaţa credinciosului este ca o arenă a sfinţeniei. Aşadar, spre deosebire de Origen, care susţinea că mântuirea constă în restabilirea tuturor în starea de la început, prin supunerea faţă de Creator realizată în Iisus Hristos, Biserica a preferat să vorbească de sinergie, de colaborare tainică între harul gratuit al lui Dumnezeu şi ascultarea liberă a omului.

Desigur, ceva este harul lui Dumnezeu şi altceva este libertatea omului, dar ele se mişcă una către cealaltă ca două forţe care se atrag într-o sinergie totală. *„Când conducerea o ia Duhul şi peste minte domneşte iconomia Lui, Care Se face iconomul simţurilor şi al gândurilor, libertatea este luată firii şi atunci este condusă de cârmuirea Lui şi nu mai conduce ea"*. În această stare, firea nu mai are putere asupra libertăţii, ci e condusă de altă putere, mai presus de fire. Mântuirea devine, astfel, o simţire şi o faptă a libertăţii care conduce creaţia şi omul la „frumuseţea originară", la starea de la început.

Astfel, în concretizarea istorică a iconomiei (mântuirii) avem:

- Echilibrul ipostatic sau unirea ipostatică: natura umană este asumată de Ipostasa Fiului, pe care o uneşte cu cea divină şi o îndumnezeieşte;
- Echilibrul soteriologic: Iisus Hristos Unul din Treime Se aduce jertfă Tatălui în trupul Său;
- Echilibrul sinergic: harul lui Dumnezeu este eficace cu colaborarea libertăţii omului;
- Echilibrul sacramental: Hristos Se arată prin Duhul Sfânt în viaţa Bisericii, prin cuvânt şi prin Taine;

- Echilibru eshatologic: în Împărăţia lui Dumnezeu sfinţii vor primi revărsarea Duhului peste ei, ca la Cincizecime.

7. Biserica pelerină. „Biserica lui Dumnezeu pelerină din Roma scrie Bisericii lui Dumnezeu pelerină în Corint" (Clement Romanul, *C. Corinteni*, Prefaţă). Biserica istorică - **Una Sancta** începe cu pogorârea peste Apostoli a Duhului Sfânt la Cincizecime. De aceea, Petru spune că „*noi suntem martori cu Duhul Sfânt*" (F.A. 5, 32). Ei sunt martori prin excelenţă ai lui Hristos: „*Cine primeşte mărturia Lui ?*" (In. 3, 33).Graţie misiunii lor, Biserica s-a răspândit la toate neamurile, ca o viţă de vie. Deşi plantată într-un timp determinat şi la un loc fix, Iisus Hristos răstignit şi înviat în Ierusalim, ea se întinde ca o plantă în toate direcţiile. Există deci o singură Biserică - Una Sancta la singular, există Biserici locale - la plural, toate având aceleaşi caractere în egală măsură: „*unitatea, sfinţenia, universalitatea, apostolicitatea.*" În ce priveşte structura Bisericii, Tradiţia ortodoxă a reţinut caracterul sacramental al Hirotoniei (şi jurisdicţiei) episcopului, precum şi natura euharistică a Bisericii locale. Biserica este actuală, reală, în iconomia lui Dumnezeu, dar câtă vreme este „pe cale", ea se construieşte în istorie. Apostolul Pavel vorbeşte de edificarea istorică a Bisericii, care are o finalitate, un scop *(telos)* eshatologic (Efes. 4, 12).

Împărăţia lui Dumnezeu a intrat deja în istorie prin Întruparea şi prin Învierea lui Iisus Hristos. Cuvântul şi Tainele sunt porţi de intrare deschise pentru lumea viitoare, iar darurile Duhului Sfânt sunt binecuvântări anticipate ale Împărăţiei. Ca şi pentru misterul lui Dumnezeu, nu există nume potrivit pentru lucrurile veacului ce va să vină. Ce este viaţa cea nemuritoare? Simţirea lui Dumnezeu! Câtă vreme este pe cale, pelerin, credinciosul stă la poarta Împărăţiei şi se roagă. Există o judecată a istoriei şi o triere a valorilor, în care ce e vrednic să dureze pentru veşnicie iese la suprafaţă. Cei drepţi şi sfinţi vor lua cu ei dreptatea şi sfinţenia lor. Astfel, „nici viaţa de aici, nici cea de dincolo, nu pot da, una fără cealaltă, fericirea deplină sufletului omenesc".

„*Daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu*" (Mc. 12, 17). Iisus recunoaşte aici dualitatea (nu dualismul) şi tensiunea dintre Împărăţia lui Dumnezeu şi împărăţia Cezarului, fără a le pune pe acelaşi plan. Există o ierarhie a valorilor. Acolo unde cultul lui Dumnezeu este secundar sau absent, eşecul social este inevitabil. Iisus nu limitează deci viaţa creştină la o sferă „religioasă", ci recunoaşte morala civică, aceea a obligaţiilor morale şi sociale globale. A plăti taxele este un fel de participare la viaţa comunitară. Modul de a trăi al creştinilor (cf. Mc. 9, 42), aşa cum se vede în comunităţile apostolice, este caracterizat prin generozitate şi iubire de fraţi. În perioada patristică, ortopraxia este inseparabilă de ortodoxie. Biserica a ţinut ca învăţătura de credinţă (*omologhia*) să fie transformată nu numai într-un mod de viaţă (*evsebeia*), ci şi într-un model de civilizaţie (*politeia*).

Parte din învăţătura Bisericii este că Duhul Sfânt lucrează în multe alte domenii şi moduri, de pildă, în domeniul religiilor. De unde, importanţa dialogului cu oameni de alte credinţe, pentru a afla semnificaţia lor teologică şi practică. Biserica este incompletă fără lume, fără cealaltă parte a lucrării lui Dumnezeu în istorie. Care este rolul Ortodoxiei într-o societate secularizată? Ea s-a reţinut să intre în arena luptelor politice ca o putere politică. Ea a preferat imaginea lui Iisus tămăduitorul care vindecă organismul lumii prin propria Sa jertfă. De aceea, Euharistia inspiră „spiritualitate liturgică" şi promovează o solidaritate bazată pe dreptate, pace, libertate, respectul faţă de creaţie.

Este important de subliniat că Ortodoxia pune spiritualitatea în legătură cu atitudinea omului faţă de creaţie şi de propriul trup. Creaţia şi umanul devin mijloace de relaţie cu Duhul lui Dumnezeu. Lumea este în proces de regenerare, de înnoire, proces care depinde de calitatea relaţiei cu lumea, cu trupul, cu împărăţia acestei lumi. Aici are un loc important **contemplaţia,** ca mijloc de a scruta creaţia în totalitatea şi în profunzimea ei, aspaţială şi atemporală, şi asceza, disciplina de a purifica trupul, pentru a-l face transparent pentru lumina şi energia necreată. Trupul, umanul, este supus unui regim de timp şi de spaţiu, dar omul ca persoană e în afară de acest regim prin asceza lui.

Să mai spunem că, în spiritul ortodox, experierea lui Dumnezeu este inseparabilă de dragostea şi de grija faţă de aproapele, de orice om. Acolo unde fiinţa umană este în joc, acolo trebuie să se afle creştinul şi Biserica. Mântuirea are loc în trupul oamenilor, trupul lui Hristos-Biserica se construieşte în trupul oamenilor. Ce este fericirea? A-L simţi pe Dumnezeu în trupul altora!

8. „În loc să dezvolte un concept despre adevărul universal în termeni geografici sau culturali, tradiţia Ortodoxă a adoptat o noţiune despre catolicitate sau adevăr „potrivit tuturor" care se exprimă în fiecare comunitate euharistică locală. Această înţelegere a fost modelată de lucrarea Duhului Sfânt Care ne călăuzeşte în mod continuu spre plinătatea adevărului.

Potrivit acestei percepţii, catolicitatea credinţei apostolice este experimentată şi exprimată de către fiecare comunitate locală de credinţă, în propriul ei context particular.

Catolicitatea credinţei apostolice nu este nici pusă în pericol, nici compromisă atunci când Biserica răspunde situaţiilor diverse. Dimpotrivă, Biserica trăieşte şi împlineşte, de fapt, credinţa apostolică numai atunci când ea arată compasiune şi solidaritate faţă de lumea lui Dumnezeu în diferite epoci şi locuri" (*Ortodoxia şi cultura*, p. 182).

9. Ce loc are monahismul în asceza, morala şi misiunea Bisericii? Monahismul este important, deoarece axează spiritualitatea creştină pe disciplina voturilor (exigenţe ascetice impuse călugărilor), care nu sunt altceva decât forme de intensificare a practicii poruncilor, acestea fiind destinate tuturor creştinilor. Acestea sunt: **sărăcia voluntară**, după exemplul lui Hristos, Care a dăruit viaţa Sa însăşi altora; monahul împarte tot ce are cu alţii: ospitalitatea reprezintă misiunea călugărilor; **ascultarea**, adică ucenicia la „şcoala" lui Iisus Hristos, prin unificarea, în rugăciune şi în inimă, a sufletului său cu Duhul lui Hristos; **curăţia sau sfinţenia trupului**, adică convertirea patimilor în pasiuni cereşti.

Monahismul urmăreşte dezlegarea lumii de rău, de moarte şi de neexistenţă. Lumea este dublă: Dumnezeu a creat-o bună, perfectă, dar diavolul l-a ispitit pe om, care a stricat-o cu păcatul lui. Lumea nu este deci rea, nimic nu e rău în sine; de aceea, monahul nu fuge de lume, dar refuză să devină sclavul exterior al lumii sensibile, pe care nu vrea să o lase în autonomia ei (diabolică).

Monahismul are o concepţie critică şi despre trup şi urmăreşte şi dezlegarea trupului de patimi păcătoase şi vicii. El vrea să inverseze mişcarea omului spre păcat, prin reaua folosire a libertăţii, spre vocaţia originară a omului, dorinţă după Dumnezeu. De aceea, metoda monastică se rezumă în **apatie**, virtute care se opune patimilor destructive, nu prin pasivitate şi lene, ci prin serenitate sau discernământ, prin asceză sau înfrânarea trupului. Nu e vorba de a „ucide" trupul, de a nu recunoaşte dimensiunea psihosomatică a omului, ci de a converti patimile: goana după avuţie sau cupiditatea în sărăcie de bună voie; vanitatea şi mândria în ascultare; pofta absurdă a trupului în castitate.

Monahismul arată nu numai că în fiecare om există un elan spre Dumnezeu, ci şi că Iisus îi cheamă pe toţi la perfecţiune după modelul Tatălui Său, prin căinţă şi prin iubire. Îndumnezeirea este deschisă tuturor; punctul de plecare: concentrarea şi unificarea minţii în inimă, acolo unde convieţuieşte Treimea cea Sfântă şi nepătimitoare. Între monahi şi mireni, nu există diferenţă de spiritualitate sau de etică, ci, doar, de mijloace de a intensifica harul. Harul este identic şi unic, se dă după dreptatea lui Dumnezeu, nu după măsura omului. Totuşi, există o ierarhie între credincioşi: sfinţi, credincioşi, căldicei, indiferenţi, morţi. Adică, harul se dă după „măsura credinţei", în funcţie de voinţa de a urma lui Hristos.

10. Teologia ortodoxă şi (post)modernitatea. A nu se confunda modernitatea cu **modernismul**, curent teologic care a încercat să facă o sinteză între creştinism şi ştiinţele exacte, prin integrarea cunoştinţelor naturale şi ştiinţifice în sistemele teologice şi ermineutice. Modernismul a fost combătut în numele unei teologii care apăra dimensiunea supranaturală a lui Dumnezeu, conceput ca substanţă statică.

Modernitatea vorbeşte de „alteritatea" (eterogenitatea) lui Dumnezeu şi de autonomia lumii ca substanţă în sine, care e cercetată obiectiv de ştiinţă şi transformată de tehnică. Creaţia şi istoria trebuie deci să fie eliberate de interpretarea religioasă, mistică. Astfel, lumea ar fi o substanţă asupra căreia Creatorul nu are nici o priză, sub pretextul că altfel s-ar pierde „transcendenţa", „alteritatea" Acestuia.

Pentru teologia ortodoxă, supranaturalul şi naturalul nu sunt entităţi care nu comunică, deoarece **harul nu este creat**, ci necreat. Mântuirea nu este deci o juxtapunere de substanţe, una creată şi alta necreată, şi nu se operează prin **transsubstanţiere**, etajarea naturalului cu harul creat. Ortodoxia nu acceptă nici teoria justificării, care lasă lumea ca atare, nemodificată în sine, adică în păcat, dar pe care o declară justificată, adică investită de la distanţă, din afară, cu o făgăduinţă eshatologică. Pentru teologia ortodoxă, Dumnezeu, prin energiile

Sale divine necreate, energii creatoare, comunică cu creatul, pe care îl preface, îl transfigurează. Pe de o parte, transcendenţa divină atestă realitatea creatului, pe de altă parte, îl asumă, îl atrage spre infinit, nu-l lasă neatins, în planul lui creat.

Modernitatea se fondează pe decalajul ontologic dintre Dumnezeu şi om, pe ideea că există un ecran între transcendenţă (alteritatea) lui Dumnezeu şi imanenţa şi autonomia materială a creatului. Astfel, ea deschide calea raţionalismului - violenţa asupra intelectului de a găsi probe raţionale, şi cea a spiritualismului, care înseamnă violenţă etică, pornind de la ideea că există sfinţenie umană fără intervenţie divină.

Ortodoxia este foarte critică faţă de curentele care reclamă autonomizarea „secularului", lăsarea istoriei în condiţiile ei, în mâna creaturii, nu a Creatorului. Or, modernitatea înclină spre secularizare, adică lumea este lăsată în grija ştiinţei, a tehnicii, a activismului social, misionar. Lumea devine un idol, un fantasm. Dimpotrivă, pentru teologia ortodoxă realitatea materială, „secularul", trupul au o valoare soteriologică, pentru că este temeiul mediaţiei cuvântului şi harului (exemplul: ascultarea predicii, mâncarea pâinii euharistice). Prin urmare, Dumnezeu Se angajează faţă de lume: a asumat-o, a realizat-o în Iisus Hristos, o relansează în alt mod, făcând din pâine şi vin, Trupul şi Sângele Fiului Său. Toate realizările umane: arta, cultura, tehnica, instituţiile umane şi sociale sunt semne ale transfigurării cosmosului şi istoriei. De aceea, separarea între sacru şi secular e imposibilă. Dimpotrivă, con-sacrarea lor este împlinirea lumii.

C. Observaţii critice

Ortodoxia poartă asupra trupului ei nu numai pecetea Duhului, ci şi pecetea istoriei, cu toate problemele şi imperfecţiunile acesteia. Să amintim câteva din acestea:

Ortodoxia trebuie să reafirme cu mai multă forţă că certitudinile fundamentale ale creştinismului vin din revelaţia inspirată biblică. Orice distanţă faţă de revelaţiile obiective ale Bibliei are riscul ei: riscul de a nu ţine istoria Bisericii în linie cu istoria Noului Testament, riscul de a înlocui **lectio-divina**, citirea şi împărtăşirea cuvântului lui Dumnezeu, cu experienţe ascetice şi mistice neverificabile, riscul de a nu avea un criteriu de referinţă al tradiţiilor bisericeşti, riscul de a-l opune lui Iisus istoric, smerit şi răstignit, un Dumnezeu Pantocrator Atotputernic. Aşadar, raportul dintre Ortodoxie şi Sfânta Scriptură trebuie să fie elucidat în mod constant.

Teologia răsăriteană bizantină n-a dat suficientă importanţă civilizaţiei creştine, problemelor umane şi sociale globale: dreptatea economică, injustiţiile sociale, sărăcia, iubirea de fraţi, căldura umană care emană din Evanghelie: *„Creştinismul occidental a delăsat Împărăţia în favoarea unei cetăţi bine instalate în istorie: or, cetatea istorică nu este decât semnul şi parabola Împărăţiei. Ortodoxia răsăriteană, din partea ei, prea s-a lăsat dusă de ceata îngerilor şi contemplaţia liturgică a cerului"* (P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 304).

Exemplul lui Hristos, Care a înmulţit pâinea şi a transformat apa în vin spre hrană şi bucuria mulţimilor, nu reprezintă oare forţă de viaţă şi fermentul societăţii? Biserica Ortodoxă n-a reuşit să se pronunţe în ultimile decenii cu privire la problemele controversate ale drepturilor omului, de unde absenţa enciclicelor sociale. Biserica a tratat adesea cu complezenţă mizeria umană, iadul de aici, de pe pământ. Ea este un organism de iubire, generozitate şi libertate, dar ea uită adesea harismele femeilor şi mamelor care există în sânul ei.

Odată cu ruina imperiilor politice, odată cu stabilirea Bisericilor locale, cele mai multe pe principiul etnic şi cultural, conştiinţa universalităţii a slăbit. Practica conciliarităţii care funcţionează bine la nivel local este aproape inexistentă pe plan panortodox. Ideea ţinerii unui Sfânt şi Mare Sinod Ortodox întâmpină greutăţi din cauza unei agende complicate, care nu mai corespunde cu problemele actuale ale Bisericilor.

Cum se comportă Biserica în faţa ispitelor cu care a fost încercat Iisus? În ce fel Biserica face jocul puterilor politice sau nu, fie că este instituţie imperială sau naţională? Bisericile din Estul Europei au făcut experienţa unui mit pervers, acela al simfoniei dintre Biserică şi Stat. Este posibilă azi o simfonie profetică, în care Biserica să-i apere pe cei pe care Dumnezeu îi apără, pe cei săraci şi slabi?

Ortodoxia n-a avut curajul să ia iniţiative ecumenice şi s-a sfiit să practice „iconomia" în situaţii misionare noi: *„Insistenţa ortodoxă asupra importanţei Epiclezei Paracletului n-a inspirat în noi un curaj corespunzător, suficient, pentru reîn-*

...nirea vieţii bisericeşti, a teologiei şi a structurilor, pentru o schimbare necesară în acţiunea de evanghelizare şi de misiune sau în datoria esenţială de «ieşire în afară», pentru a întâlni poporul, «în afară de cetate», în puterea Duhului Sfânt." (N. Nissiotis). Aici poate fi menţionată reticenţa faţă de mişcarea harismatică, deşi ea are încredere în harismele asceţilor.

Ortodoxia tolerează un amestec de Tradiţii şi de practici bisericeşti de origine bizantină, care trebuie să fie puse fiecare la locul lor. „*Perioada bizantină a istoriei aşteaptă încă o evaluare adevărată în spiritul Bisericii*". Se inventează un temei teologic pentru practici care n-au astfel de temei sau invers: se impun reguli de drept canonic fără referinţe teologice. „*Eclipsa conştiinţei eclesiologice s-a reflectat în pietatea liturgică, în formele şi în înţelesul cultului*" (A. Schmemann).

Prin urmare, în procesul receptării şi transmiterii Tradiţiei, ea poate fi interpretată unilateral, sau identificată cu elemente conjuncturale care aparţin altei perioade. Tradiţia trebuie să fie deci eliberată de astfel de restricţii, ca să fie comunicată înnoitor generaţiilor viitoare, ca propria lor tradiţie.

Bibliografie

- Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1993, pp. 35-49, 267-279;
- Ion Bria, *Ortodoxia şi semnificaţia ei azi*, în „Studii Teologice", XLIV (1992), nr. 1-2, pp. 3-17.
- Ioan Ică, Nicolae Dură, *Dumnezeu-unul în fiinţă şi întreit în persoane*, în vol. „*Credinţa Ortodoxă...*", Sibiu, 1992, pp. 188-241;
- Ioan Gh. Savin, *Ce este Ortodoxia?*, în „Ortodoxia", nr. 1-2 (1966), pp. 3-15;
- Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Minidogmatica teologicului mistic creştin*, Rm. Vâlcea, col. Isihasm, 1997.

Glosar de termeni şi de nume

AGAPA (gr. agape, iubire, dragoste frăţească). Este cea mai importantă virtute a creştinilor (I Cor. 13, 1-3), deoarece Dumnezeu Însuşi este iubire (I In. 4, 8). Iubirea a determinat modul de viaţă personală şi colectivă a creştinilor. În semn de iubire reciprocă şi de solidaritate, primii creştini se întâlneau, pentru mese comune, care aveau loc în legătură cu Liturghia, dar separat de aceasta. Prin extensie, acestea au fost numite agape (mese ale dragostei frăţeşti): creştinii *„întind masă comună"* (*Epistola către Diognet* V, I-IV, 10), căci nu numai că se iubesc între ei, ci aceştia îi iubesc pe toţi oamenii.

ALELUIA sau **ALILUIA** (ebr.halalujah, tradus prin gr. allelouia: „Lăudaţi pe Domnul"). Cântec de bucurie folosit la rugăciunile şi la serviciile religioase din Vechiul Testament (Tobit 13, 18). Expresia este des întâlnită în Psalmi (106, 110, 112, 135, 146-150). Ea s-a transmis şi în cultul Bisericii creştine: „Aleluia, Amin, Aleluia" (Apoc. 19, 1-6). În timpul Liturghiei, se cântă înainte de citirea Evangheliei, la sfârşitul imnului „Heruvimilor" şi după împărtăşirea credincioşilor.

ALFA şi **OMEGA**. Expresie formată din prima şi din ultima literă a alfabetului grecesc. Alfa şi Omega sunt nume date lui Iisus Hristos pentru a exprima credinţa că El este Primul şi Ultimul, originea şi scopul credinţei (Apoc. 21, 6), că El reprezintă veşnicia existenţei. Cele două litere apar pe icoana lui Iisus Hristos, împreună cu O ON (*„Cel Ce este"*), două nume descoperite de El Însuşi: *„Eu sunt Alfa şi Omega, Cel Ce este, Cel Ce era, şi Cel Ce vine"* (Apoc. 1, 8).

ALIANŢĂ sau **LEGĂMÂNT** (ebr. berith tradus prin gr.diathêke) alianţă încheiată între două părţi, între Dumnezeu şi oameni (Gal. 4, 24). Tertulian († 220) a tradus **diatheke** prin cuvântul latin **testamentum**. Prima Alianţă, numită şi Vechea Alianţă, este cea încheiată de Dumnezeu cu poporul evreu, prin intermediul lui Moise, care primeşte Legea pe Muntele Sinai (Ieş. 31, 31-34), numită Cartea sau Codul Alianţei (Ieş. 20-23). Mai înainte, Dumnezeu încheiase o alianţă cu Noe, semnul acesteia fiind curcubeul (Fac. 6, 14; 9-13), şi cu Avraam (Fac. 17, 1-14; 18, 18-19), căruia îi promisese alegerea unui popor. Tablele Legii se păstrau în Arca Alianţei sau Mărturiei (Ieş. 25, 10) - Chivotul Legii - care era ţinută în Cortul adunării sau Tabernacolul (Ieş. 40), pe care evreii l-au purtat cu ei în exodul din Egipt până în ţara promisă, Canaan. David a aşezat cortul la Ierusalim (II Regi 6, 12-17), iar Solomon l-a instalat în Templu (I Regi 8, 1-9). Noua Alianţă este cea făcută de Dumnezeu cu umanitatea întreagă prin Întruparea Sa. Ea a fost pecetluită de Iisus Hristos prin Jertfa Sa, în Ierusalim. Noul Legământ este amintit şi actualizat în Taina Euharistiei (Lc. 22, 19-20).

AMIN (ebr. amen, gr. amin, aşa să fie, în adevăr). Expresie folosită de Iisus: *„Amin, Amin, zic vouă"* (In. 5, 19), în sensul de *„Adevărat, adevărat zic vouă"* (In. 5, 24-25). Făgăduinţele şi cuvintele lui Dumnezeu sunt vrednice de crezare, de aceea creştinii pot spune: *„Da, amin"* (Cor. 1, 19-20). După citirea Legii, poporul ridică mâinile şi zice, în semn de confirmare: *„Amin, Amin"* (Neem. 8, 6). În cursul Liturghiei, după rugăciunea preotului de sfinţire a darurilor euharistice, credincioşii răspund: *„Amin, Amin, Amin!"* în semn de participare şi de concelebrare.

În Noul Testament, s-au păstrat nume şi titluri atribuite lui Iisus, ca de pildă **Amin**: *„Acestea zice Cel Ce este Amin, martorul credincios şi adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu"* (Apoc. 3, 14). Este o aluzie la expresia *„piatra din capul unghiului"* (Is. 28, 16; Zah. 3, 9; Ps. 117, 22), respinsă de evrei, dar folosită de Iisus când Se referă la Sine (Mt. 21, 42).

ANAMNEZA (gr.anamnesis, amintire, pomenire, comemorare). Parte din Liturghia euharistică (anaphora = ridicare), în care se evocă marile evenimente din viaţa lui Hristos, de la Întrupare până la a doua venire, urmând după cuvintele de instituire a Cinei: *„Aducându-ne aminte de..."*. Creştinii sunt conştienţi că prin pomenirea acestor evenimente Domnul este prezent cu ei în toate zilele (Mt. 28, 20).

ANAGRAPHON (nescris). Termen grec desemnând unele cuvinte atribuite lui Iisus, nescrise în Evanghelii, dar păstrate în afara lor. De pildă, varianta din textul Matei 6, 33 şi Luca 12, 31: *„Cereţi lucrurile mari, iar cele mici se vor adăuga vouă"* sau *„Cereţi bunurile cereşti şi cele pă-*

mântuieşti vi se vor adăuga vouă" (Origen, *Despre rugăciune*, cap. 14).

ANTIHRIST (gr.antihristos). Cel care este împotriva lui Hristos; oricine neagă autoritatea absolută a lui Hristos-Domnul-Kyrios (Lc. 2, 11) şi zice că Iisus din Nazaret nu este Mesia-Hristos poate fi numit antihrist (I In. 2, 18, 22; 4, 3; II In. 1, 7). În Apocalipsă (13, 17-18; 19-20), antihrist este fiara care va apărea înainte de venirea lui Hristos în slavă (Ziua Domnului), pretinzând că este Domnul. Ea va fi distrusă de Hristos. Ca întruchipare a forţelor răului, antihrist a fost identificat, în timpul persecuţiilor, cu Nero sau cu alţi împăraţi romani persecutori.

APOCALIPSA (gr. apokálypsis, descoperire, revelaţie). Denumire dată ultimei cărţi canonice a Noului Testament, scrisă de Ioan Evanghelistul în insula Patmos, către anul 95, care cuprinde revelaţia primită în adunarea liturgică din Ziua Domnului - Duminica (Apoc.1, 10), privind situaţia Bisericilor din Asia (cap. 1-3) şi viitorul Bisericii şi al lumii (cap. 4-22). Apocalipsa este o recapitulare a istoriei mântuirii, pe toată întinderea Vechiului şi Noului Testament, de la Sinai, la Ierusalim. De altfel, drepţii şi sfinţii vor cânta cântarea lui Moise şi cântarea Mielului (Apoc. 15, 3-5; Ieş. 15, 2-10).

APOLOGETICA (lat. apologeticum; gr. apologia, apărare, demonstraţie logică). Disciplină a teologiei fundamentale, care îşi propune să demonstreze, fără mărturii din Scriptură, „credibilitatea raţională" sau „argumentele pentru credibilitate" ale Revelaţiei creştinismului, ca, de pildă, existenţa şi eternitatea lui Dumnezeu. Se numesc apologeţi acei scriitori din perioada 120-200, care au luat apărarea creştinismului, folosind metode critice şi argumente raţionale accesibile tuturor (Justin, Tatian, Atenagoras, Minucius Felix, Tertulian).

ARĂTARE sau **MANIFESTARE** (gr.parousia, prezenţă, sosire). Parusie, a doua venire sau întoarcerea lui Hristos înviat şi înălţat, care va avea loc la sfârşitul timpurilor (Mt. 24, 3-7). Iisus va apărea *„a doua oară"* (Evr. 9, 28): *„Acelaşi Iisus, Care S-a înălţat de la voi la cer, astfel va şi veni, precum L-aţi văzut mergând la cer"* (F.A. 1, 11). Arătarea (sau *„Ziua Domnului"*) e o zi de slavă, când totul va fi transformat, omul şi Creaţia, în Împărăţia lui Dumnezeu. E o zi de judecată (Mt. 25, 31). Biserica aşteaptă ziua aceasta, care n-are fixată o dată în timp: *„De ziua aceea şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl"* (Mt. 24, 36).

AVVA sau **ABBA**. Cuvânt aramaic tradus în limba greacă prin pater, tată, părinte. Folosit de Iisus în rugăciunea sa: *„Avva, Părinte, toate-Ţi sunt cu putinţă"* (Mc. 14, 36), apelativ care a devenit cauză de ofensă şi controversă cu autorităţile religioase iudaice. După exemplul Său, rugăciunea creştinilor începe cu invocarea Tatălui: *„Avva, Părinte"* (Rom. 8, 15). Duhul Fiului Său, prin Care se dobândeşte înfierea, strigă în inimile celor ce cred, Avva, Părinte (Gal. 3, 6).

BIBLIA (gr. biblion, la biblia = cărţile). Cărţile, mai precis, Cărţile Vechiului Testament. În Noul Testament, aceleaşi Cărţi au fost numite *„Scripturile"*, adică scrierile sacre, produse sub inspiraţia Duhului Sfânt (F.A. 1, 16; Evr. 3, 7; II Pt. 1, 21). Biblia creştină sau Sfânta Scriptură înseamnă totalitatea Cărţilor Vechiului Testament (39 de scrieri canonice) şi ale Noului Testament (27 de scrieri). **Biblia ecumenică**, traducere în limba franceză întreprinsă de specialişti de toate confesiunile creştine, una din marile realizări ale ecumenismului.

BINECUVÂNTARE: (gr. evloghia, lat. benedicere, benedictio, mulţumire pentru binefacerile primite şi transmiterea acestor binefaceri). Dumnezeu este vrednic să primească binecuvântarea (Apoc. 5, 12), adică adorarea şi recunoştinţa. Pământul primeşte binecuvântarea de la El (Evr. 6, 7) şi El ne-a binecuvântat mai întâi prin Iisus Hristos (Gal. 3, 14). *„Binecuvântat să fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel Care întru Hristos ne-a binecuvântat pe noi cu binecuvântare duhovnicească"* (Efes. 1, 3). În sens liturgic, binecuvântare înseamnă invocarea harului lui Dumnezeu asupra cuiva sau a ceva. Iisus a binecuvântat pâinile pentru mulţimea înfometată (Mt. 14, 19), a binecuvântat şi a frânt pâinea pentru Apostoli în semn de mulţumire (Mt. 26, 26; I Cor. 10, 16). La Liturghie, episcopul binecuvântează pâinea şi vinul, ca şi poporul credincios: *„Binecuvântarea Domnului să fie peste voi"*. Preotul binecuvântează cu mâna sau cu crucea, invocând ocrotirea persoanelor sau lucrurilor binecuvântate. Creştinii fac semnul crucii asupra lor sau asupra altora, în semn că se binecuvântează pe ei sau pe alţii. **Benedictus**, cântarea preotului Zaharia (Lc. 1,

68-79; **paharul binecuvântării**, cupă de vin ce se lua la sfârșitul meselor religioase (I Cor. 10, 16)

BLASFEMIE (gr.blasphemia, hulă, defăimare, impietate). În Vechiul Testament, defăimarea numelui lui Dumnezeu este un păcat grav: *„Numele Meu este continuu defăimat"* (Is. 52, 5; Rom. 2, 24); de aceea, hulitorul este scos afară din cetate și lapidat (Lev. 24, 14-16). La fel, în Noul Testament, cel care hulește este vinovat de anatemă (I Tim. 1, 20) și de osânda veșnică (Mc. 3, 29). Iisus a fost acuzat de blasfemie, deoarece ierta păcatele cu puterea lui Dumnezeu (Mt. 9, 3) și Se proclama Fiul lui Dumnezeu (In. 10, 31-36); a fost hulit pe cruce, atunci când purta asupra Lui păcatele oamenilor (Mc. 15, 29). Hula împotriva Duhului Sfânt este un păcat grav, fiindcă înseamnă revoltă împotriva Celui Care iartă păcatele: *„Orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta"* (Mt. 12, 31). Totuși, Pavel, care mai înainte hulea, după convertire a fost iertat (I Tim. 1, 3).

CANON (gr. kanôn, măsură, regulă). Canonul Scripturilor este lista cărților sacre acceptate de Biserica creștină ca fiind inspirate de Duhul Sfânt, care formează acum Biblia sau Sfânta Scriptură. Paralel cu formarea canonului oficial (secolul III-IV), au circulat anumite cărți numite apocrife. În limbaj bisericesc, canon este o regulă enunțată de autoritatea Bisericii în materie de disciplină, cult și organizare, valabilă pentru un scop determinat. Dacă scopul pentru care canoanele au fost date n-a fost atins, atunci ele pot fi revizuite și chiar înlocuite. Exemplu: *Colecția canoanelor Apostolilor* (85), care face parte din *Constituțiile Apostolice*.

CINA CEA DE TAINĂ (lat. cena, masa de seară). Ultima masă a lui Iisus cu Apostolii, în foișorul din Ierusalim, seara din Joia Patimilor, atunci când a instituit Taina Euharistiei (Lc. 22, 19-20). În amintirea acesteia, Biserica celebrează, în fiecare Duminică, Euharistia, Taina la care creștinii se împărtășesc cu *„pâinea vieții"* spre iertarea păcatelor și viața veșnică (In. 6, 54). Evenimentul este pictat în *Cina* de Leonardo de Vinci.

CLER (gr. kleros, lot, parte, moștenire). Slujitorii bisericești. La început, toți cei care erau în serviciul Bisericii erau numiți clerici și formau clerul, în opoziție cu laicii. Astăzi, termenul se referă numai la episcopi, prezbiteri-preoți și diaconi, slujitori instituiți în misiunea Bisericii prin Taina numită Hirotonie sau punerea mâinilor, săvârșită numai de episcop. Clerul și mirenii formează, împreună, poporul lui Dumnezeu, Biserica creștină.

CREȘTIN (gr.hristianos). Cel care aparține lui Hristos și urmează lui Hristos (F.A. 11, 26). Termenul apare imediat după Înviere, pentru a-i desemna pe cei ce se convertesc la religia lui Hristos (F.A. 26, 28) și suferă pentru Hristos (I Pt. 4, 16). Creștinii, numiți și credincioși, sfinți, frați, iubeau viața comună, având o singură inimă și un singur suflet (F.A. 4, 32). **Iudeo-creștini**, în Biserica de la început, erau creștini de origine iudaică sau palestiniană.

CREZ (gr.symbolon, semn de recunoștință; lat. credo, eu cred). Conținutul credinței, articolul de credință. La început, crezul creștin era alcătuit dintr-un nume sau dintr-o propoziție: *„Cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu"* (F.A. 8, 37). Crezul sau Simbolul de credință ecumenic, obligatoriu pentru toată creștinătatea, a fost formulat, pe baza Bibliei, de către Sinoadele ecumenice de la Niceea (325) și Constantinopol (381).

DECALOG (gr.déka, zece, lógos, cuvânt; zece cuvinte sau porunci). Dumnezeu i-a vorbit lui Moise pe Muntele Sinai și i-a dat, pentru poporul evreu, „cele două table" ale Legii, rezumate în cele zece porunci. S-a păstrat în două versiuni: Ieș. 20, 1-17 și Deut. 5, 6-22. Iisus nu a anulat Decalogul, ci l-a dus la desăvârșire (Mc. 10, 17-21).

DIAVOL (gr. diábolos, cel care ispitește și calomniază). Diavolul, intrigantul, cunoscut de la început (Fac. 3, 1) sub numele ebraic de „satana" (dușman, adversar), este identificat cu spiritul rău (demon) și cu îngerii căzuți (Apoc. 12, 7-9). El pretinde a fi *„stăpânitorul lumii acesteia"* căzute (In. 12, 31), dar nu are putere asupra lui Hristos (In. 14, 30), cu toate că Îl ispitește (Mt. 4, 1-10). Cel care L-a trădat pe Iisus este numit diavol (In. 6, 10). Biserica cunoaște exorcismele sau lepădările (*„Te lepezi de satana?"*), ca parte din pregătirea candidatului la Botez.

DOGMA (gr. dógma, opinie, învățătură, decizie sau poruncă dată de o autoritate). În sens teologic, adevăr de credință revelat, definit de Biserică în calitatea ei de temelie a Adevărului. Hotărârile și tradițiile Apostolilor au valoare de dogmă: *„dogmele"* rânduite de Apostolii și prezbiterii din Ierusalim (F.A. 16, 4). Dogmele indică învățăturile fundamentale ale creștinismului, ca, de pildă, dogma Sfintei Treimi. **Teologia dogmatică** este o expunere sistematică a adevărurilor de credință

conţinute în Revelaţie: *Teologia Dogmatică* de Părintele Dumitru Stăniloae (1981).

ECUMENISM (gr. oikoumène, pământul locuit). Mişcare de refacere, pe calea convergenţelor teologice şi a mărturiei comune, a cooperării şi a asistenţei reciproce, a unităţii văzute a Bisericilor divizate de-a lungul istoriei. Principiul Mişcării ecumenice este rugăciunea lui Iisus: *„Toţi să fie una, ca lumea să creadă"* (In. 17, 21). Semnul unităţii restaurate a Bisericii universale este comuniunea euharistică, iar scopul este de a sluji împreună unitatea şi înnoirea lumii. Începuturile ecumenismului se află în încercările Bisericilor rezultate din Reforma din secolul XVI, de a relua dialogul cu Bisericile istorice tradiţionale. La originea ecumenismului contemporan se află *„Conferinţa mondială a misiunilor"* (Edinburg, 1910). Consiliul ecumenic al Bisericilor, fondat în 1948, cu sediul la Geneva, reuneşte un mare număr de Biserici Protestante şi majoritatea Bisericilor Ortodoxe. El se defineşte ca o asociaţie (Koinonia) de Biserici, pe temeiul unei *Baze* trinitare (adoptată în 1961). Biserica Romano-Catolică nu este reprezentată, dar cooperează cu Consiliul mai ales la studierea unor subiecte de **Credinţă şi Constituţie**. Patriarhia Română participă la Consiliul Ecumenic din 1961.

EPISCOP (gr. episkopos, care observă, care supraveghează şi conduce). Slujitor având funcţia de supraveghetor, conducător al unei Biserici locale, păstor al unei comunităţi de creştini. La început, termenii episcop şi prezbiter (preot) desemnau acelaşi slujitor care era instituit de către Apostoli, prin punerea mâinilor şi invocarea Duhului Sfânt, ca să conducă o comunitate locală (F.A. 14, 23; 20, 17, 28; Filip, 1, 1). Timotei este episcop în Efes (II Tim. 1, 6), iar Tit, în Creta (Tit 1, 5). Episcopii hirotonesc în acelaşi fel prezbiteri şi diaconi (I Tim. 5, 22). Din secolul II, Ignatie, episcop de Antiohia, menţionează existenţa a trei slujiri distincte ale preoţiei primite prin Hirotonie: episcop, prezbiter (preot), diacon. Azi, episcopul este păstorul unei eparhii delimitate, cu misiunea de a învăţa Evanghelia cu autoritate, de a celebra Tainele, inclusiv Hirotonia preoţilor şi a diaconilor, de a sluji „binele comun". Episcopul este ales de eparhia vacantă şi consacrat de doi sau trei episcopi din eparhiile vecine.

ESCHATON (gr.plural **eschata**, lucrurile finale). Sfârşitul creaţiei şi al istoriei şi evenimentele care se întâmplă atunci: învierea morţilor, transformarea lumii văzute, judecata particulară a oamenilor, răsplata finală, urmată de Împărăţia lui Dumnezeu. Iisus Hristos este numit Primul şi Ultimul (Apoc. 1, 1), deoarece în El vor fi recapitulate toate. El este Ultimul (**eschatos**) Adam (I Cor. 15, 45). Perioada eshatologică, ce se întinde de la Înălţare la a doua venire a lui Hristos, este dominată de Hristos înviat, Care este destinul ultim (eshaton) al creaţiei. O idee apocaliptică ataşată de eshatologie este **millenium** (o mie de ani), idee acceptată de cei care în Biserica de la început credeau **ad litteram** că Iisus Hristos vine iarăşi şi domneşte pe pământ o mie de ani (Ideea este predicată azi de Martorii lui Iehova). Adventiştii („Biserica Adventistă de ziua a şaptea"), care practică o interpretare literală a Bibliei, aşteaptă întoarcerea viitoare a lui Hristos şi observă în mod strict, ca zi de repaus, sâmbăta.

EUHARISTIE (gr. euharistia, recunoştinţă, mulţumire). Atitudine de recunoştinţă, de graţie: *„Daţi mulţumire pentru toate"* (I Tes. 5, 18; Col. 3, 17). Ritualul şi actul de mulţumire (euharistie) al comunităţii, care comemorează şi actualizează, sub formă nesângeroasă (Pâinea şi Vinul date credincioşilor), Jertfa răscumpărătoare a lui Iisus de pe Cruce. Taină instituită la Ultima Cină cu Apostolii în Ierusalim, când Iisus însuşi a mulţumit, a frânt pâinea şi a zis: *„Luaţi, mâncaţi"* (I Cor. 11, 24). Creştinii, pentru că aduc o singură mulţumire, frâng o singură pâine şi beau dintr-un potir constituie o singură Biserică (I Cor. 10, 16-17). Instituire: Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 15-20; I Cor. 11, 23-29.

FRAŢII DOMNULUI: Iacov, Iosif, Iuda, Simon (Mt. 13, 55-56; Mc. 6, 3; In. 7, 3-5; F.A. 1, 14; I Cor. 9, 5). La început, s-a crezut că aceştia, care-L însoţesc pe Iisus şi pe Apostoli, sunt copiii Maicii Domnului, născuţi după Iisus. S-au dat diverse explicaţii ale numelui „Fraţii Domnului". Ei ar fi fiii Mariei, identificată cu mama lui Iacov şi Iosif, adică sora Fecioarei Maria (In. 19, 25), soţia lui Cleopa. Sau fiii Mariei, mama lui Iacov şi Iosif şi ai lui Cleopa, acesta fiind fratele lui Iosif. După alţii (Epifanie), fraţii Domnului sunt rudele lui Iisus, adică fiii lui Iosif, dintr-o altă căsătorie.

După Eusebie de Cezareea (*Istoria bisericească*, II, 20), împăratul Domiţian ar fi cerut să fie aduşi la Roma eventualii descendeţi din David, despre care se credea că locuiesc în Ierusalim, respectiv, doi nepoţi ai lui Iuda, cunoscuţi din Evanghelii ca veri ai lui Iisus. Domiţian, după ce a făcut o anchetă despre proprietăţile şi bogăţiilor celor doi, i-a eliberat.

IAD (gr. hades, echivalentul cuvântului ebraic sheol, locul de sub pământ; lat. infernus). Locul unde toți morții, buni și răi, vor fi aruncați: „Lo-cuința morților". Iad înseamnă și loc de pedeapsă a celor condamnați sau suferința și focul veșnic, destinate diavolului și îngerilor lui (Mt. 25, 41). Iisus Hristos a coborât la iad pentru a propovădui eliberarea sufletelor drepților, a „*duhurilor ținute în închisoare*" (1 Pt. 3, 18-19), asumându-Și, astfel, realitatea umană în cele mai negative aspecte ale ei și, totodată, confruntarea cu diavolul, acolo unde acesta își întinsese stăpânirea.

IAHVE. În timpul lui Hristos, evreii nu pronunțau numele lui IAHVE, redat prin tetragrama scrisă YHWH, din respect față de Ființa transcendentă și sacră a lui Dumnezeu, Care Se revelează totuși ca „*Eu sunt Cel Ce sunt*" (Ieș. 3, 14). L-au tradus cu **Adonai** („Domnul meu"), în ebraică și cu **Mar**, în aramaică, echivalent cu **Kyrios**, în Biblia greacă.

ICONOMIE (gr. **oikonomia**, plan, rânduială, providență). Planul lui Dumnezeu cu privire la răscumpărarea lumii căzute prin păcatul lui Adam, care s-a cristalizat în Întruparea lui Iisus Hristos, Noul Adam, și s-a realizat prin Jertfa și prin Învierea Acestuia. Iconomia istorică începe cu anunțarea Întrupării (Bunavestire) și se încheie cu trimiterea Duhului Sfânt peste Apostoli, și întemeierea Bisericii. Acest plan a fost păstrat ca o taină, până când a fost revelat de Fiul lui Dumnezeu întrupat (Rom.16, 25). Scopul iconomiei divine este acela de a reuni toată creația în Hristos, principiul și scopul universului (Efes.1, 10). **Teologia**, doctrina despre Dumnezeu în ființa Sa mistică și în energiile ei necreate, dar sensibile, se distinge de **iconomia**, doctrina despre Întrupare și Răscumpărare.

IMACULATA CONCEPȚIE (născută fără păcat): Doctrină formulată de papa Pius al IX-lea în constituția *Ineffabilis Deus*, din 8 decembrie 1854, după care Fecioara Maria, fiind predestinată să-L nască după trup pe Fiul lui Dumnezeu, a fost păzită de păcatul originar din momentul existenței în pântecele mamei sale, Ana. Fără bază biblică, învățătura este rar menționată de Tradiție, iar teologii catolici au opinii contradictorii. După teologul Duns Scott, († 1308) Maria este născută fără păcat printr-un har preventiv, acordat celui dintâi membru al umanității, în vederea rolului ei în Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Răscumpărarea lui Iisus se exercită deci în Maria, într-un mod special, prin anticipație, înainte de naștere. Răscumpărarea reparatorie, universală, este acordată **după** naștere, prin Taina Botezului. Doctrina clasică a Bisericii este că păcatul originar se transmite în mod egal tuturor, în actul zămislirii și nașterii ființei umane, nu pentru că raportul sexual al părinților ar fi întinat, ci în solidaritate ontologică a noului născut, cu umanitatea căzută a lui Adam cel vechi. Nu există apoi răscumpărare înainte de și fără Jertfa lui Iisus Hristos, prin care devenim solidari ontologic cu Noul Adam.

ÎNĂLȚAREA cu trupul la cer a Maicii Domnului: credință păstrată în tradiția cultică, fără să fie menționată explicit în Noul Testament, formulată ca dogmă de papa Pius al XII-lea, prin constituția Munificentissimus Deus, la 1 noiembrie 1950. Explicația: Fecioara Maria a obținut privilegiul, la sfârșitul vieții pământești, să fie înălțată la cer cu sufletul și cu trupul, ca anticipare a învierii tuturor oamenilor. Scopul: să se asemene cât mai mult cu Fiul, ridicată la treapta de „Împărăteasa cerului" (Tot papa Pius XII a instituit, prin enciclica Ad Coeli Reginam din 11 octombrie 1954, sărbătoarea „Fecioara Maria Regina"). După Faptele Apostolilor (scriere apocrifă) toți Apostolii au venit pe nor la Ierusalim, ca să ia parte la înălțarea cu trupul la cer a Maicii Domnului. Tradiția ortodoxă descrie evenimentul ca **Adormirea Maicii Domnului**, din care a făcut o sărbătoare domnească, la 15 august. Natura umană fusese deja strămutată la cer (Efes. 5, 2-6) și venerată de toate făpturile, văzute și nevăzute, împreună cu Hristos înviat, Care șade la dreapta lui Dumnezeu (Efes. 1, 20). În slujba sărbătorii (vezi: **Minei**, la 15 august), se păstrează textul următor: „*Apostoli de la marginile pământului, adunați-vă în Ghetsimani și îngropați trupul meu. Iar Tu, Fiul și Dumnezeul meu, primește sufletul meu*". Această doctrină accentuează faptul că umanitatea se află permanent în sânul lui Dumnezeu.

ÎNGER (gr. **angelos**, trimis, mesager). Numele este atribuit și lui Iisus mai ales în tradiția iudeo-creștină, cu intenția de a face din El un înger, îngerul Domnului (In. 1, 51), adică cel care îndeplinește misiunea Tatălui. Dar, așa cum reiese din Evrei (1, 4, 6-7), Hristos este suveran și superior îngerilor. În schimb, numai Ioan este numit înger, în sens de înainte vestitor: „*Iată, Eu trimit pe îngerul Meu*" (Mal. 3, 1; Mt. 11, 10; In. 1, 6). Ioan va spune: „*Eu nu sunt Hristosul, ci sunt Cel Care a fost trimis înaintea Lui*" (In. 3, 28).

KYRIOS (Domn, autoritate, stăpân). Evanghelistul Luca scrie că Maria era aşezată la picioarele **Domnului** (Lc. 10, 39), acest nume indicând autoritatea Lui divină. Numele de Kyrios-Domn face parte din Crezul de origine al creştinilor: *„Iisus este Domnul"* (Rom.10, 9) şi arată că Dumnezeu a dat Fiului Său stăpânire, putere şi cârmuire peste toată creaţia văzută şi nevăzută. Iisus spune că David însuşi îl numeşte pe El *Domn* (Mt. 22, 43-45; cf. Ps. 109). *„Iisus Hristos este Domnul-Kyrios"*, acesta era răspunsul martirilor în faţa tribunalelor romane care-i sileau să jure solemn că *„Cezar (Împăratul) este Kyrios" (Domnul, Stăpânul)*.

LITURGHIE (gr.leitourgia, celebrare, lucrare sau serviciu public). Din punct de vedere al cultului, liturghia este cultul public, rugăciunea de mulţumire făcută de întreaga comunitate, care are în centrul ei Taina mulţumirii (Euharistia) sau împărtăşirea cu Sfintele Daruri (Cina). Ca celebrare a credinţei, are două părţi: Liturghia Cuvântului (citirea Evangheliei şi predica) şi Liturghia Euharistică. Liturghie înseamnă, în afară de slujba la Biserică, şi slujirea comunităţii după nevoile ei. Colecta pentru ajutorarea sfinţilor este numită **diaconia** acestei **liturghii**, *„slujirea acestei ofrande"* (II Cor. 9, 12). În acest sens, toţi creştinii sunt *„slujitorii-leitourgoi-miniştri-lui Dumnezeu"* (Rom. 13, 6).

LOGOS (gr. lógos, cuvânt, raţiune, discurs). Logos este numele Cuvântului etern al lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, Care S-a întrupat în firea Omului Iisus din Nazaret: *„Cuvântul (Logos) trup S-a făcut"* (In. 1, 14). Concept revelat de filozofia platoniciană din Alexandria (Philon), Logos devine un nume folosit cu predilecţie de Sfântul Ioan (în Evanghelie, Epistola I şi Apocalipsa) - *„Numele Lui se cheamă Cuvântul lui Dumnezeu"* (19, 13). Prin Logosul veşnic, Unul din Treime, toate au fost create; prin Logosul întrupat, toate au fost răscumpărate. Cei dintâi teologi creştini (Iustin) au învăţat că urme sau seminţe ale Logosului-Raţiunii divine (semina Verbi) se pot găsi şi la filozofii greci şi la înţelepţii iudei, cei din afară de Biserică. Doctrina creştină a Logosului joacă un rol esenţial în dialogul cu celelalte religii şi în teologia creaţiei.

MARANA - THA. Expresie aramaică, însemnând *„Vino, Doamne"* (Apoc. 22, 17, 20); sau Maran atha, cu sensul de *„Domnul nostru vine"* (I Cor. 16, 22). Este amintită în literatura postapostolică (*Didahia*, cap.10), ca invocare în timpul Liturghiei, prin care se imploră întoarcerea lui Iisus ca Domn - Kyrios: *„Domnul nostru, vine!"*

MIRENI sau **LAICI** (gr.laós, popor). Toţi cei care aparţin poporului lui Dumnezeu, prin Taina Botezului şi a Euharistiei. La început, mirenii (laicii) şi clerul formau un tot, poporul pe care Dumnezeu Şi l-a agonisit,(1 Pt. 2, 9). Mai târziu, sub influenţe sociologice s-a făcut diferenţă între laici şi cler - cei care au primit printr-o Taină specială Hirotonia, misiunea de a predica Evanghelia, de a binecuvânta poporul şi de a păstori o comunitate. Laicii, neavând o Hirotonie sacerdotală, nu sunt investiţi să celebreze Euharistia, dar participă la conducerea Bisericii. Mirenii au un rol important în misiunea Bisericii şi pot, în caz de necesitate - pericol de moarte a unui copil nebotezat - să boteze în mod valid. Toţi creştinii sunt consacraţi prin Mirungere, formând astfel o preoţime sfântă, în baza căreia pot aduce laude, ofrande, binecuvântări în cadrul cultului particular şi public.

MÂNTUIRE (gr. soteria, salvare, vindecare, răscumpărare). *„Acesta este lucru bun şi plăcut înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască"* (I Tim. 2, 3). Mântuirea înseamnă a realiza sensul vieţii umane prin trecerea (Paştele) de la starea de păcat şi de moarte, în care neamul omenesc a fost aşezat prin căderea lui Adam, vechiul Adam, la starea de har şi de viaţă veşnică, dăruită de Dumnezeu prin Iisus, Noul Adam. Această trecere a făcut-o pentru noi Iisus Hristos în propriul Său Trup. Numele Iisus (de la Ioshua) înseamnă cel care vindecă, liberează. Numele Hristos este traducerea ebraicului Masiah, care înseamnă **Unsul**, Cel Care a primit ungerea.

PANTOCRATOR (atotţiitor, atotputernic): traducerea greacă a termenului ebraic Adonai Sabaoth (În Septuagintă, vezi Amos 3, 13: Dumnezeu Savaot). Folosit în Noul Testament (Apoc. 1, 8) şi în textul originar al Crezului de la Niceea, sub forma *„Dumnezeu Tatăl Atotţiitorul"* (nume şi titlu), anume pentru a arăta că Dumnezeul Vechiului Testament este identic cu Tatăl Domnului Iisus Hristos.

PARACLET (avocat, apărător, mângâietor). Nume atribuit atât lui Iisus Hristos (I In. 2, 1), cât şi Duhului Sfânt (In. 14, 16). Hristos este apărător înaintea Tatălui în calitatea Lui de Cel-Drept, ca Unul care merită mântuirea şi conferă mântuirea, agentul prin care s-a făcut dreptatea neamului omenesc. Având un avocat ca Acesta, cine va putea să aducă acuzaţie împotriva celor care cred în

...I? (Rom. 8, 33-35). Creştinii pot spune: *„Dacă Dumnezeu e pentru noi, cine-i împotriva noastră?”* (Rom. 8, 31). Duhul, *„alt Mângâietor”* (In. 14, 16), pe care Fiul Îl trimite în numele Său, este *„Duhul Adevărului”* (In. 14, 17), ca Unul Care reaminteşte şi dă mărturie despre istoria lui Hristos, Care convinge şi converteşte la credinţă, Care comunică în mod personal viaţa lui Hristos. Persoană a Sfintei Treimi, de aceeaşi substanţă cu Tatăl şi cu Fiul, Duhul purcede din Tatăl şi Se odihneşte în Fiul. El este relaţia veşnică de iubire şi de comuniune între Dumnezeu şi oameni.

PAŞTE (ebr. pesah, trecere; gr.pâschein). Sărbătoare religioasă, la iudei, în care se aminteşte de liberarea şi de ieşirea poporului evreu din Egipt, descrisă în Ieşire - carte din Vechiul Testament. Parte din sărbătoare este ritualul pascal, adică imolarea mielului în seara de 14 spre 15 a lunii nisan, în perioada de lună plină a primăverii. Sărbătoarea Paştelui a trecut şi în calendarul creştin, dar cu sensul de Ziua Învierii sau Ziua Luminată a trecerii de la moarte la viaţă, prin Jertfa lui Iisus Hristos, Mielul Care ridică păcatul lumii, devenit astfel *„Hristosul, Paştele nostru Care S-a jertfit”* (1 Cor. 5, 7). În calendarul creştin, Duminica este consacrată Învierii, iar masa pascală iudaică a fost înlocuită cu Cina euharistică.

PĂCAT originar, strămoşesc (propatorikon amártima; în lat. peccare): condiţia morală şi spirituală nativă în care toate fiinţele umane se nasc, generată de căderea lui Adam. Prin naşterea fizică toţi sunt solidari cu umanitatea pe care o îmbracă Adam după păcat (*„hainele de piele”*). El fiind cel dintâi dintre fiinţele umane. Teologul Augustin (care dă definiţia păcatului: *„Orice cuvânt, lucru sau gând contra legii eterne”*) susţine ideea despre transmiterea genetică a păcatului adamic, fiindcă orice act sexual ar fi contaminat de patimă şi de păcat, şi deci maternitatea sau naşterea comportă în sine o întinare. Păcatul strămoşesc nu este însă o „pată” genetică, ci o ruptură liber-voită, de relaţie ontologică şi o lipsă de har, datorită neascultării *„vechiului Adam”*, har care va fi redat omului efectiv prin Taina Botezului. Vechiul Adam primeşte umanitatea transfigurată şi sfântă a Noului Adam, devenind o *„făptură nouă”*.

PREOT (gr.presbyteros, slujitor, prezbiter). Apostolii au numit ca responsabili de comunităţi prezbiteri, de unde derivă şi slujirea de preot. Episcopii şi prezbiterii au existat din timpul Apostolilor (I Tim. 1-7; 5, 17). Iisus Hristos este Marele-Preot (Evr. 3, 1), Care are preoţie veşnică (Evr. 7, 24), preoţia preotului-rege anunţat de Melchisedec în Vechiul Testament (Fac.14, 17-18; Ps.109). Apostolul Petru vorbeşte de tot poporul lui Dumnezeu, ca *„preoţime sfântă”*, *„preoţime împărătească”* (1 Pt. 2, 5, 9).

PREZBITER (gr.presbyteros, comparativul adj. présbys, bătrân, vechi). Prin extindere, demn de respect, preţios, scump). Comunităţile iudeo-creştine erau conduse, la început, de prezbiteri, bătrâni. Termenul a fost folosit şi cu sensul de episcop. În Faptele Apostolilor se aminteşte de prezbiteri, de Hirotonirea lor în Bisericile întemeiate de Pavel (14, 23), de faptul că Apostolii şi prezbiterii luau hotărâri comune în Ierusalim (15, 22). Mai târziu, autoritatea episcopului a crescut, prezbiterul devenind dependent de acesta, care are şi dreptul să-l hirotonească. Azi, prezbiter este un alt nume pentru preot.

PROTOEVANGHELIE: *„Domnul zice şarpelui: Voi pune duşmănie între tine şi femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei. Aceasta îţi va zdrobi capul, iar tu îi vei înţepa călcâiul”* (Fac. 3, 15). Două interpretări principale: cea mesianică, după care aici e vorba de făgăduinţa mântuirii ce se va realiza prin sămânţa, descendenţa femeii. **Aceasta** se referă la posteritatea femeii care implică pe Hristos; cea marială, după care Aceasta ar fi **femeia**, deci aluzie la Fecioara Maria. (**Vulgata** a înlocuit **ipse** cu **ipsa**, prenume feminin anume pentru a arăta că Maria va zdrobi capul şarpelui). Or, victoria asupra şarpelui este atribuită lui Iisus Hristos, care descinde din femeie.

RĂSCUMPĂRARE (gr.**apolytresis** şi **lytresis**, eliberare, salvare). Act juridic de drept familial prin care fraţii sau rudele apropiate puteau să răscumpere un teren sau un frate sclav contra preţ. Drept de răscumpărare are fratele pentru a se însura cu văduva fratelui decedat fără copii, pentru a asigura posteritatea şi menţinerea numelui de familie. Statul roman răscumpăra cetăţeni deveniţi sclavi în războaie. În sens religios, în Noul Testament, Răscumpărarea înseamnă eliberarea definitivă din condiţia de păcat, cu preţul Sângelui lui Hristos, adică restabilirea omului în drepturile sale de fiu al lui Dumnezeu. Răscumpărarea a fost anunţată de Profeţi, Moise însuşi fiind o prefigurare a lui Iisus Hristos. Cauza? Iubirea lui Dumnezeu: *„Întru iubirea Lui şi întru îndurarea Lui, El însuşi i-a răscumpărat”* (Is. 63, 9). Autorul? Răscumpărarea este realizată de Iisus: *„În El avea răscumpărarea prin sângele Lui şi iertarea pă-*

catelor... şi iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăşi unite în Hristos" (Efes. 1, 7-10). Preţul? „*Aţi fost răscumpăraţi cu preţ*" (I Cor. 6, 20), adică cu Jertfa şi cu Învierea lui Iisus Hristos.

Un alt nume dat lui Iisus de creştinii elenişti este **Sotir**, adică mântuitor, suveran, eliberator: „*Mântuitorul nostru, Hristos Iisus*" (II Tim. 1, 10). Pentru evrei, mântuirea însemna întoarcerea din captivitate, ieşirea din Egipt şi reinstalarea în Palestina (Is. 2, 44-45). Pentru Iisus, mântuirea nu este o simplă evoluţie socială, o perfecţiune a condiţiilor istorice, ci o tragere a fiinţei umane din iadul păcatului şi din moarte. Este vorba de schimbarea fiinţei umane prin dezbrăcarea de omul cel vechi şi îmbrăcarea cu omul cel nou, care este cu putinţă din cauza unirii dintre Dumnezeu şi om în Întrupare, efectivă prin asemănarea cu moartea şi cu învierea lui Hristos în Taina Botezului. Mântuirea înseamnă trecerea în altă condiţie, transcendentă: „*Cetatea noastră este în ceruri, de unde noi aşteptăm, ca mântuitor (Sotir-Salvator), pe Domnul Iisus Hristos*" (Fil. 3, 20).

Iisus a fost liber în faţa Crucii şi n-a venit să Se eschiveze de Cruce. De aceea S-a angajat în lupta pentru eliberare de nedreptate, ca **liberator**. Noţiunea de **Liberator** a fost în ultima vreme revalorizată de **Teologia eliberării**, care porneşte de la ideea că există o analogie între epoca lui Iisus şi istoria epocii actuale, de aceea Evanghelia trebuie să fie repusă în context.

SAVAOT (ebr. Shabhuoth, gr. Sabaôth, oştire). Termenul se referă la mulţimea îngerilor, organizată ca o armată care execută poruncile lui Dumnezeu. „*Domnul Savaot*" este Domnul oştirilor, împăratul „*înconjurat de cetele cereşti*" (Heruvic). Serafimii strigă unii către alţii: „*Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot*" (Is. 6, 3).

SINAGOGA (gr.synagogê, adunare, reunire). Loc de adunare a evreilor pentru cult în ziua sabatului (zi de repaus şi de sărbătoare). Spre deosebire de sinagogă, care se află în fiecare oraş, templul exista numai la Ierusalim, pentru toţi iudeii. Iisus a intrat şi a învăţat în sinagogă şi în templu (In. 18, 20). Templul din Ierusalim a fost construit de regele Solomon (I Regi 6, 2), pentru a înlocui Cortul, care servea de altar şi pe care poporul l-a purtat în timpul exodului, în care se ţinea Arca Alianţei (Chivotul) cu Tablele Legii.

TATĂL NOSTRU (gr. Pater hemon). Rugăciune învăţată de Iisus însuşi în cadrul predicii de pe Muntele Măslinilor. Există două versiuni ale rugăciunii Tatăl nostru: una mai lungă, cu şa[pte] cereri, după Matei (6, 9-15), şi alta mai scurtă, [cu] cinci cereri, după Luca (11, 1-4), care precizea[ză] că Iisus a dat-o la cererea Apostolilor. Rugăc[iu]nea este socotită ca un rezumat al Evangheli[ei] încă de la începutul secolului II (Policarp, *Căt[re] Filipeni*, VI, 6). *Didahia* (cap. 8) recomanda [să] fie rostită de trei ori pe zi. Probabil a servit c[a] cateheză: prima formă în mediul iudeo-creştin, [a] doua, în mediul păgâno-creştin. Din secolul IV **Tatăl nostru** este introdus în Liturghia Euharis[]tică, împreună cu ecfonisul „*Că a Ta este împărăţia, puterea şi mărirea. Amin*".

THEOTOKOS - DEIPARA (Născătoare d[e] Dumnezeu). Expresie folosită de Sinodul Ec[u]menic din Efes (431), reluată apoi de Sinoadele din Calcedon (451) şi din Constantinopol (552) contra lui Nestorie, patriarh al Constantinopolului (428). Acesta respingea titlul de Theotokos ce [se] atribuia Fecioarei Maria, spunând că în Hristos există două persoane sau subiecte, care corespund cu cele două naturi, divină şi umană, unite num[ai] în sens moral. Maria este mama persoanei umane a lui Hristos, deci **Christotokos**. Poziţia lui Nestorie a fost criticată de Chiril, episcop al Alexandriei. După doctrina adoptată de sinod, unitatea lui Hristos se explică astfel: o singură şi aceeaşi persoană (ipostas) divin, cel al Fiului, în care subzistă două naturi, divină şi umană, unite în mod real.

UNIREA IPOSTATICĂ, unirea celor două naturi, divină şi umană, într-o singură persoană divină, a Cuvântului lui Dumnezeu, după Întrupare. E o unire substanţială rezervată lui Iisus Hristos, în care se păstrează atât transcendenţa Persoanei divine întrupate, cât şi imanenţa sau intrarea lui Dumnezeu în umanitate şi în istoria temporală. Unirea ipostatică face posibilă comunicarea reciprocă între cele două firi cu însuşirile şi facultăţile lor respective, fără ca acestea să fie alterate sau absorbite. Astfel, se poate spune că Fiul, prin Întrupare, El Însuşi a „uns" umanitatea Sa, de aceea ungerea Sa poate să treacă la toate persoanele, în trupul lor.

ZIUA DOMNULUI (gr. Kyriakê hemêra). Ziua întâi a săptămânii (Duminica) în care se face amintirea Învierii lui Hristos şi celebrarea Tainei Euharistiei (F.A. 20, 7; I Cor. 11, 26; 16, 2), care prefigurează „*Cina de nuntă a Mielului*" (Apoc. 19, 9), ce se mai numeşte şi „*ziua a opta*".

Orientare bibliografică

A. Teologia dogmatică

- **A Patristic Greek Lexicon**, editor G.W.H. Lampe, Clarendon Press, Oxford, 1961;
- **Carte de învăţătură creştină ortodoxă** (editor: Episcop Vasile Coman), EIB, 1978;
- **Catehismul creştinului drept credincios**, Editura Mitropoliei Ardealului (EMA), Sibiu, 1956;
- **Credinţa Ortodoxă şi viaţa creştină** (colaborări), EMA, Sibiu, 1992;
- **De la Théologie Orthodoxe Roumaine dès origines à nos jours**, EIB, 1979;
- **Dieu est Vivant**, Cerf, Paris 1980 (**Dumnezeu este viu**. Catehism ortodox, Editura Harisma, Bucureşti, 1993);
- **Enciclica Patriarhilor Răsăriteni** - 1848 (trad. T. Popescu), Bucureşti, 1935 (text francez in **Contacts**, nr. 49, 1965, pp. 23-46);
- **Îndrumări Misionare** (vol. col.), EIB, 1986;
- **Învăţătura de credinţă ortodoxă**, EIB, ediţia 1992;
- **Le Credo de Nicée-Constantinopole**, Editions du Cerf, Paris, 1987;
- **Mărturisirea de credinţă** - 1642 (trad. A. Elian), Editura Institutului Biblic, Bucureşti (EIB), 1981;
- **Ortodoxia Românească**, Editor: Mitrop. Nicolae Corneanu, Bucureşti: Editura Institutului Biblic, 1992;
- **Vocabulaire théologique orthodoxe**, Cerf, Paris, 1985;

•

- Afanassieff Nicolas, **L'Église du Saint Esprit**, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975;
- Andrutsos Hr., **Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene** (trad. D.Stăniloae), Sibiu, 1930;
- Beauregard de Costa, Théologue de Foucauld, I. Bria, **L'Orthodoxie**, Paris, Buchet-Chastel, 1979;
- Bobrinskoy Boris, **Le Mystère de la Trinité**. Cours de théologie orthodoxe, Paris: Les Editions du Cerf, 1986;
- Boulgakov Serge, **L'Orthodoxie**, L'Age d'Homme, Lausanne, 1980;
- Bria Ion, **Credinţa pe care o mărturisim**, EIB, 1987;
- Idem, **Dicţionar de teologie ortodoxă**, EIB, ediţia 1994;
- Idem, **Liturghia după Liturghie**, Ed.Athena, Bucureşti, 1996;
- Idem, **Ortodoxia in Europa**, Iaşi: Editura Trinitas, 1996;
- Buzescu N. şi Gagiu I., **Dogmatica**, EIB, 1958;
- Chiţescu N., Todoran Isidor, Petreuţă I., **Teologia Dogmatică şi Simbolică**, 2 volume, EIB, 1958;
- Cleopa Ilie, **Despre credinţa ortodoxă**, EIB, 1981;
- Clément Olivier, **L'Essor du christianisme oriental**, Presses Universitaires de France, Paris, 1964;
- Clément Olivier, **Sources. Les mystiques chrétiens des origines**, Paris, Stock, 1982;
- Coman Ioan, **Hristologie şi mariologie patristică**, Editura Mitropoliei Banatului (EMB), Timişoara, 1993;
- Corneanu Nicolae, mitropolit, **Temeiurile învăţăturii ortodoxe**, EMB, 1981;
- Crainic Nichifor, **Sfinţenia - împlinirea umanului**, Editura Mitropoliei Moldovei (EMM), Iaşi, 1993;
- Eliade Mircea, **Sacrul şi profanul**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992;
- Evdokimov Paul, **L'Orthodoxie**, Delachaux-Niestle, Neuchâtel, 1965 (trad. rom. **Ortodoxia**, EIB, 1996);
- Idem, **Arta icoanei - o teologie a frumuseţii**, Editura Meridiane, Bucureşti, 1993;
- Florovsky Georges, **Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View**, Nordland Publishing Co., Belmont, 1972;

- Galeriu G., **Jertfă şi răscumpărare**, Editura Harisma, Bucureşti, 1991;
- Gavin Frank, **Some Aspects of Contemporary Greek Thought**. American Review of Eastern Orthodoxy, New York, 1962;
- Karmiris John, **A Synopsis of the Dogmatic Theology**, Christian Orthodox Education, Scranton Pa., 1973;
- Lossky Vladimir, **Teologia mistică a Bisericii de Răsărit**, Editura Anastasia, Bucureşti;
- Meyendorf John, **Teologia bizantină**, Trad. rom. de Prof. A. Stan, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996;
- Idem, **Sf. Grigorie Palama şi mistica ortodoxă**, Editura enciclopedică, Bucureşti, 1995;
- Mihălcescu Irineu, mitropolit, **Dogmele Bisericii Ortodoxe**, Ed. Roman, 1994;
- Mircea Ioan, **Dicţionar al Noului Testament**, EIB, 1984;
- Moldovan Ilie, **Teologia iubirii**, 2 vol., Alba Iulia, 1996;
- Nicolae, mitropolit şi Teoctist, episcop, **Învăţătura creştină ortodoxă**, în „Mitropolia Banatului", nr. 1-2 (1971), pp. 10-134;
- Nellas Panayotis, **Omul - animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă**, Editura Deisis, Cluj, 1994;
- Patrinacos Nicos, **A Dictionary of Greek Theology**, Greek Orthodox Archdiocese, New York, 1984;
- Păcurariu Mircea, **Dicţionarul teologilor români**, Univers enciclopedic, Bucureşti, 1996;
- Pelikan Jaroslav, **A History of the Eastern Christendom (600-1700)**, University of Chicago Press, Chicago - London, 1974;
- Popovitch Justin, **Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Église Orthodoxe**. Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 3 vol., 1992-1995;
- Sauca Ioan (editor), **Orthodoxy and Cultures**, Geneva: WCC Publications, 1996;
- Schmemann Alexandre, **Le chemin historique de l'Orthodoxie**, Paris, YMCA-Press, 1995;
- Spidlik Tomas, **Spiritualitatea Răsăritului creştin**, Cluj: Deisis, 1997;
- Stăniloae Dumitru, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, 3 vol., EIB, 1978;
- Idem, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei (EMO), Craiova, 1991;
- Idem, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Editura Omniscop, Craiova, 1992;
- Idem, **Ascetica şi mistica ortodoxă**, vol.I, II, Editura Deisis, Alba Iulia, 1993;
- Idem, **Viaţa şi învăţătura lui Grigorie Palama**, Editura Scripta, Bucureşti, 1993;
- Timiadis Emilianos, metrop., **Lectures on Orthodox Ecclesiology**, Joensuu, Yliopisto, 2 vol., 1992;
- Idem, **What the Orthodox Churches Owes to the West**. Holy Cross Press, Brookline, Mass., 1991;
- Todoran Isidor şi Zăgrean Ioan, **Teologia dogmatică**, EIB 1991; Arhidieceezana, Cluj, 1997;
- Trembelas Pannagiotis, **Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique**, 3 vol., Éditions de Chevetogne - Desclées de Brouwer, Paris, 1967;
- Vintilescu Petre, **Liturghierul explicat**, EIB, 1972;
- Ware Kallistos, **Ortodoxia, calea dreptei credinţe**, EMM, Iaşi, 1993;
- Zizioulas Jean, metrop., **L'Etre ecclésial**, Geneve: Labor et Fides, 1981;

B. Teologia ecumenică

- **Botez, Euharistie, Preoţie**. Document elaborat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor-Geneva, traducere de Anca Manolache, „Mitropolia Banatului", nr. 1-2 (1983);
- **Catéchisme de l'Église Catholique**, Mame-Plon, Paris, 1992;

- **Confessions et Catéchismes de la foi réformée.** Editor: Olivier Fatio. Genève: Labour et Fides, 1986;

- **Dictionary of the Ecumenical Movement**. WCC Publications Geneva-Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1991;

- **Dictionnaire de Théologie fondamentalle**. Editorii: René Latourelle, Rino Fisichella, Éditions Bellarmin Montréal - Éditions du Cerf Paris, 1992;

- **Encyclopedie du Protestantisme**. Editor: Pierre Gisel, Éditions Labor et Fides, Geneve, 1995;

- **Encyclopedia of the Reformed Faith**. Editor: Donald K.McKim, Saint Andrew Press Edinburg, 1992;

- **Mărturisirea Patriarhului Dositei** (1672) **şi Epistola Patriarhilor Orientali** (1723), in „Candela", 1942-1943, pp. 174-256 (trad. V. Loichiţă);

- **Orthodox Visions of Ecumenism**. Editor: Gennadios Limouris, WCC Geneva, 1994;

- **The Anglican Tradition**. Editor: Richard Holloway, Mowbray, Oxford-London, 1984;

*

- Albegiro Giuseppe (editor), **Histoire du Concile Vatican II.** Paris: Cerf-Peeters, 1997;

- Alexe Ştefan, **Curente şi tendinţe în teologia contemporană**, „Ortodoxia", XXIX (1977), nr. 1, pp. 151-189;

- Andrutsos Hr., **Simbolica** (trad.Iustin Moisescu), EMO Craiova, 1955;

- Bartolomeu I al Constantinopolului, patriarh, **Vocaţia universală a Ortodoxiei**, Iaşi, Ed. Trinitas, 1997;

- Beaupère René, **L'Oecuménisme**, Paris: Le Centurion, 1991;

- Bilheimer Robert S., **The Emergence of the Ecumenical Tradition**. Geneva: WCC Publications, 1989;

- Blaser Klauspeter, **Une Église - Des Confessions.** Geneve: Labor et Fides, 1990;

- Borely André et Eutizi Max, **L'oecuménisme spirituel**, Genève: Labor et Fides, 1988;

- Bria Ion, **Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor**, EIB Bucureşti, 1968;

- Idem, **Destinul Ortodoxiei**, EIB, 1989;

- Bria I., **The Sense of Ecumenical Tradition**, WCC Publications, Geneva, 1991;

- Idem, **The Liturgy after the Liturgy**, WCC Publication, Geneva, 1996;

- Chiţescu N., **Călăuzele teologiei dogmatice şi simbolice**, în „Teologia Dogmatică", vol. I, 1958, pp. 202-270;

- Idem, **„Biserica şi Bisericile"**, în „Ortodoxia", XXXIV (482), nr. 3, pp. 347-357;

- Congar Yves, cardinal, **Église et Papauté. Regards historique"**. Paris: Editions du Cerf, 1994;

- Corneanu Nicolae, mitrop., **Quo Vadis**? EMB, Timişoara, 1990;

- Deheleanu P., **Manual de sectologie.** Arad, 1948;

- Descille Placide, **Nostalgia Ortodoxiei**, Editura Anastasia, Bucureşti, 1995;

- Fackre Gabriel, **Ecumenical Faith in Evangelical Perspective**, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1993;

- Henn William, **One Faith. Biblical and Patristic Contribution Towards Understanding Unity in Faith.** New York: Paulist Press, 1995;

- Ică Ioan, **Mărturisirea de credinţă a lui Mitrofan Kritopulos**, in „Mitropolia Ardealului", XVIII (1973), pp. 209-407;

- Istavridis V.T., **Orthodoxy and Anglicanisme**, SPCK London, 1966;

- Kinnamon Michael, B. Cope (editori): **The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices.** Geneva: WCC Publications, 1996;

- Lanne Emanuel, **Tradition et communion des Églises.** Louvain: Presses Universitaires, 1997;

- Mehl Roger, **La Théologie protestante**, Presses Universitaires de France (PUF) Paris, 1967;

- Metz René, **Histoire des Conciles**, Presses Universitaires, Paris, 1968;

- Meyendorff Jean, **Unité de l'Empire et division des Chrétiens. L'Église de 450 à 680.** Paris: Cerf, 1996;

- Mihălcescu Ioan, **Compendiu de Teologie simbolică**, Bucureşti, 1902;
- Mihălcescu Ioan, **La Théologie Symbolique au point de vue de l'Église Orthodoxe**, Librairie Universitaire J.Gamber, Paris, 1932;
- Moldovan Ilie, preot, **Învăţătura despre Sfântul Duh in Ortodoxie şi preocupările ecumeniste contemporane**, Sibiu, 1973;
- Moraru Alexandru, **Biserica Angliei şi ecumenismul**. Bucureşti: EIB, 1985;
- Nissiotis Nikos, **Présence théologique, relations occuméniques et unité de l'Orthodoxie**, in „Contacts" XVI (1964), nr. 47, pp. 254-290;
- Photios, mgr., Philarète, arch., **Le Nouveau Catéchisme contre la foi des Pères. Une réponse orthodoxe**, L'Age d'Homme, Lausanne, 1993;
- Plămădeală Antonie, mitrop., **Ca toţi să fie una**, EIB Bucureşti, 1979;
- Popescu D., **Ecclesiologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican**, in „Ortodoxia", XXIX (1972), nr. 3, pp. 325-458;
- Radu D., **Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi Problema inter-comuniunii**, în Ortodoxia XXX (1978), nr. 1-2, pp. 13-388;
- Strawosky Alexis, **Essay de théologie irénique**. L'Orthodoxie et Catholicisme, Sedim Paris, 1966;
- Streza Liviu, **Botezul în diferite rituri liturgice creştine**, Bucureşti, EIB, 1985;
- Thurian Max (editor): **Churches Respond To BEM**. Geneva: WCC Publications, 1986-1988 (6 volume);
- Zamfirescu Dan, **Ortodoxie şi Romano-Catolicism**, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1992;

Cuvânt către teologii tineri

„De vei fi ridicat de sus pe un munte înalt al lumii acesteia și al Bisericii lui Hristos și de vei primi acolo semn al cunoștinței celei noi, să-ți înalți glasul cu înțelepciunea dată ție de la Dumnezeu, îndemnându-i cu cuvântul și învățându-i pe frații tăi și pe surorile tale, deschizându-le lor înțelesul dumnezeieștii Scripturi, spre cunoașterea darurilor minunate ale lui Dumnezeu și spre împlinirea poruncilor Lui. Să nu te temi de cei care pizmuiesc puterea cuvintelor tale și strâmbă toată dumnezeiasca Scriptură (Mt. 12, 44). *Dumnezeu va scrie cele rostite de buzele tale, în cartea celor vii, și nu vei pătimi vătămare de la aceștia, precum nici Petru, de la Simon Magul. Ci să zici, mai degrabă, și tu în ziua aceea, în care vei vedea că-ți pregătesc curse în cale, împreună cu proorocul: «Iată, Domnul este Dumnezeul și Mântuitorul meu, și voi nădăjdui într-Însul și voi fi mântuit de El și nu mă voi teme”, fiindcă „slava mea și lauda mea este Domnul și S-a făcut mie mântuitor; și nu voi înceta să vestesc cele slăvite ale Lui în tot pământul»* (Is. 12, 2, 5).

Căci mulți surzi vor auzi până la urmă cuvintele tale spre folosul lor și ochii orbilor, care umblă în întunericul vieții și în ceața păcatului, vor vedea lumina cuvintelor tale. Și se vor bucura de ele cei săraci cu duhul. Și cei deznădăjduiți dintre oameni se vor umple de bucurie; și cei rătăciți cu duhul vor afla înțelepciune în cuvintele tale. Iar cei care cârtesc împotriva ta vor învăța să asculte de cuvintele Duhului și limbile care vorbesc de rău vor învăța să grăiască pace” (Nichita Stithatul, *Capete despre cunoștință*, III, 57, „Filocalia”, vol. 6, p. 332).

De acelaşi autor:

- **Infailibilitatea Bisericii** (teză de licenţă), rezumat în „Ortodoxia" 12 (1960), pp. 494-504;
- **Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor** (teză de doctorat), „Studii Teologice" 20 (1968), pp. 3-170. *Concluziile* (l. franceză), în „Istina" (Paris), nr. 2 / 1969;
- **Orthodox Contributions to Nairobi** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1975;
- **L'Orthodoxie. Hier-Demain** (*în colaborare cu M.A. Costa de Beauregard şi Théologue de Foucauld*). Paris: Buchet / Chastel, 1979;
- **Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches today** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1980;
- **Autre Visage de l'Orthodoxie: Église de Roumanie**. Genève: Conseil Oecuménique des Églises, 1981;
- **Dicţionar de Teologie Ortodoxă**, Bucureşti: EIB, 1981;
- **Jesus Christ - the Life of the World** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1982;
- **Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă**. Geneva: Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB), 1982;
- **Curs de Formare misionară şi ecumenică**. Geneva: CEB, 1984;
- **Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission**. Geneva: WCC Publications, 1986;
- **Credinţa pe care o mărturisim**. Bucureşti: EIB, 1987;
- **Destinul Ortodoxiei**, Bucureşti: EIB, 1989;
- **Mărturia creştină ortodoxă** (*în lb. greacă, în colaborare cu Petros Vasiliadis*), Thessaloniky: Tertios, 1989;
- **People Hunger to be near to God** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1990;
- **Iisus Hristos**, Bucureşti: Enciclopedica, 1992;
- **Regards sur l'Orthodoxie** (*în colaborare cu Mgr. Daniel Ciobotea*), Genève, COE, 1993;
- **Dicţionar de Teologie Ortodoxă** (*ediţia a II-a*), Bucureşti: EIB, 1994;
- **Spaţiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu**. Iaşi: Ed. Trinitas, 1994;
- **Ecumenical Pilgrims** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1995;
- **Romania. Orthodox Identity at a Crossroads of Europe**, Geneva: WCC Publications, 1995;
- **Ortodoxia în Europa. Locul spiritualităţii române**, Iaşi: Ed. Trinitas, 1995;
- **Teologia Dogmatică şi Ecumenică**, Sibiu: Universitatea „Lucian Blaga", 1996;
- **The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective**. Geneva: WCC Publications, 1996;
- **Liturghia după Liturghie**, Bucureşti: Ed. Athena, 1996;
- **Biserica - Una Sancta în lumina tradiţiei ortodoxe**, Ed. Fac. de Teologie, Sibiu, 1998.

Pr. Prof. Dr. ION BRIA s-a născut la 19 iunie 1929 în comuna Telega, Prahova.

A fost profesor la Seminarul teologic din Buzău (1957-1962) și la Institutul de Teologie din București (1962-1972), apoi, director al departamentului „Unitate și Înnoire" al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, din Geneva (1973-1995). A participat la marile adunări ecumenice din ultimele decenii, a predat teologia ortodoxă in diverse facultăți și centre ecumenice din Europa. Doctor in teologie (cu teza: **Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor**, București, 1968), specialist în misiologie, dogmatică ortodoxă și ecumenism, a publicat numeroase cărți și studii, printre altele: **L'Orthodoxie** (în col.) Buchet-Chastel, Paris, 1978; **Martyria-Mission**, World Council of Churches (WCC), Geneva, 1980; **Curs de teologie și practică misionară ortodoxă**, WCC Geneva, 1982; **Credința pe care o mărturisim**, Editura Institutului Biblic (EIB), București, 1987; **Destinul Ortodoxiei**, EIB București, 1989; **The Sense of the Ecumenical Tradition**, WCC Geneva, 1991; **Spațiul nemuririi**, Editura Trinitas, Iași, 1993; **Ortodoxia în Europa**, Trinitas, Iași, 1996; **Iisus Hristos**, Editura Enciclopedică, București, 1992; **The Liturgy after the Liturgy**, WCC Publications Geneva, 1996; **Liturghia după liturghie**, Editura Athena, București, 1996; **Teologia Dogmatică și Ecumenică**, Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 1996. Cea mai cunoscută publicație a sa este: **Dicționar de Teologie Ortodoxă**, ediția a doua, EIB București, 1994.

Stabilit la Geneva, Elveția, în prezent este profesor asociat (Teologia dogmatică și ecumenică) la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", din Sibiu.

REPERE CRONOLOGICE ÎN ISTORIA ȘI ÎN MISIUNEA CREȘTINISMULUI

Înainte de Hristos

3761 - Crearea lumii după calendarul evreilor. Anul 5755 a început în septembrie 1994.
1850-1750 - Perioada patriarhilor: **Avraam, Isaac, Iacob-Israel.** Șederea poporului evreu în Egipt.
1270 - **Moise.** Așezarea evreilor în Palestina.
1170 - Perioada judecătorilor: **Samson, Samuel.**
1000 - Regatul israelit: **Saul, David, Solomon.**
933 - Separarea între teritoriul lui Iuda, la Sud (profeții: **Isaia, Miheia**) și pământul lui Israel, la Nord (profeții: **Ilie, Elisei, Amos, Osea**).
587 - Regele Nabucodonosor. Căderea Ierusalimului, exilul în Babilon.
538 - Edictul lui Cyrus. Întoarcerea evreilor și reconstrucția Templului de **Zorobabel**, în 520. Profeții: **Agheu, Zaharia, Avdie, Maleahi, Neemia, Ioil, Iezechiel.**
338 - Regele Alexandru cel Mare.
200 - *Septuaginta*: traducerea în limba greacă a *Bibliei* ebraice.
167 - Persecuția contra iudaismului de către regele Epifaniu al IV-lea al Antiohiei.
164 - Revolta **Macabeilor.**
63 - Pompei cucerește Palestina, sub împăratul August.
46 - Iuliu Cezar revizuiește calendarul roman (calendar solar).
37-4 - Irod cel Mare, rege peste întreaga Iudee, despre care se vorbește în momentul nașterii Lui Iisus. Fiul său, Irod Antipa, este regele Galileii, începând cu anul 4 î.Hr. până în anul 39 d.Hr. Acesta decide moartea profetului Ioan Botezătorul. Anul întâi al erei creștine, stabilite de **Dionisie cel Mic**, corespunde cu anul 754 de la întemeierea Romei. Cum Irod cel Mare moare în anul 4 î.Hr. iar Iisus se naște în timpul domniei acestuia înseamnă că data nașterii lui Iisus trebuie fixată înainte de anul 4 î.Hr.

Era creștină

10 - **Saul (Pavel)** se naște în Tars, Cilicia.
27 - Profetul **Ioan**, din comunitatea de la Qumran, predică despre Împărăția lui Dumnezeu și practică botezul pocăinței.
30 - Saul se află în Ierusalim pentru studii rabinice cu Gamaliel ben Hillel.
30 (29, 33) - Paștele evreilor. Răstignirea, Moartea și Învierea lui **Iisus din Nazaret, Mesia lui Dumnezeu**; Ponțiu Pilat este guvernator în Iudeea.
30 - Sărbătoarea Cincizecimii. Pogorârea Duhului Sfânt peste **Apostoli**, începutul Bisericii creștine la Ierusalim.

37 - Convertirea lui Saul la Hristos, pe drumul Damascului.

49 - Sinodul din Ierusalim (Fapte, cap. 15): misiunea la păgâni. **Petru**, **Pavel** și **Iacov** decid condițiile de primire în Biserică a elinilor. Legea (iudaică) nu se va impune creștinilor proveniți dintre păgâni. Misiunea **Apostolului Pavel** în Imperiul roman. Trei călătorii misionare: 45-49, 50-52, 53-58; călătoria la Roma: 60-61.

51-52 - Disputa lui Pavel cu filozofii din Atena.

52 - Întâlnirea lui Pavel cu Petru în Antiohia, din Pisidia.

54 - Nero, împăratul Romei.

60 - Pavel este arestat.

64 - Incendiul Romei. Persecuția creștinilor sub Nero. Martiriul **Apostolului Petru** (?).

66 - Războiul iudaic împotriva Romei.

67 - Executarea Apostolului Pavel, la Roma.

70 - Căderea Ierusalimului, distrugerea Templului de către generalul roman Titus.

81-89 - Împăratul Domițian. Persecuția creștinilor.

93-94 - Flavius Joseph, în *Antichitățile iudaice*, menționează numele lui Hristos.

95 - Episcopul **Clement** de Roma trimite o *Scrisoare* creștinilor din Corint: „Biserica lui Dumnezeu, care se află în Roma, către Biserica lui Dumnezeu, care se află în Corint".

- Cărțile canonice ale *Noului Testament*: **Evangheliile**: 70 - **Marcu**, 80 - **Matei** și **Luca**, 90 - **Ioan**. Alte scrieri: 51 - *I* și *II Tesaloniceni*, 55 - *I Corinteni*, 56 - *II Corinteni*, *Filipeni*, *Galateni*, 57 - *Romani*, 60 - *Coloseni*, *Filimon*, *Efeseni*, *Iacov*, 63 - *I Petru*, 65 - *I Timotei*, *Tit*, 67 - *II Timotei*, 70 - *Evrei*, 85 - *Faptele Apostolilor*, *Iuda*, 92 - *II* și *III Ioan*, 95 - *I Ioan*, 96 - *Apocalipsa*.

110 - Martiriul episcopului **Ignatie al Antiohiei**. Scrie împotriva dochetismului: „Dacă Hristos a pătimit în aparență, atunci eu degeaba mor" (*Către Tralieni* X, 1).

112 - Corespondența lui Pliniu cel Tânăr, guvernatorul Bitiniei, cu împăratul Traian (98-117): Creștinii se adună în zi fixă pentru a-L slăvi ca Dumnezeu pe Hristos.

135 - **Iustin Martirul** scrie *Dialogul cu iudeul Trifon*, în care face lista creștinilor falși: marcioniștii, valentinienii, vasilidienii, saturnalienii (cap. 35).

140 - Excomunicarea lui Marcion († 160), care, în *Antiteze*, susținea incompatibilitatea dintre *Vechiul* și *Noul Testament*.

150 - *Didahia* sau *Învățătură a Celor Doisprezece Apostoli*: „Să vină harul și să treacă lumea aceasta" (X, 5).

156 - Martiriul episcopului **Policarp de Smyrna**. În 154, merge la Roma să fixeze o dată comună a Paștilor.

165 - Moare filozoful creștin Iustin. A scris *Apologia I* (155) și *II* (161). Moare apologul **Tertulian**: „Nici o alianță între Atena și Ierusalim". A scris *Apologeticul* și *Contra lui Marcion*. În *De Praescriptione haereticorum* (200) scrie: „Ereticii (Marcion, Valentin etc.) n-au nici un drept al creștinilor" (Apolog. 50, 13).

cca. 200 - Martiriul lui **Irineu**, episcop de Lyon, discipolul lui Policarp. A scris o lucrare amplă în cinci cărți: *Adversus haeresis*.

249-260 - Persecuția contra creștinilor, sub Decius (249-251) și Valerian.

253 - Moare **Origen** (185-253). Opere monumentale: *Exapla*, diverse versiuni ale *Bibliei* în ebraică şi în greacă; *Despre Principii*, cea dintâi sinteză a creştinismului. *Contra Celsum*, în care răspunde lui Celsus, care scrisese *Cuvântul adevărat*, apologie a elenismului contra creştinismului.

255 - Papa **Ştefan** interzice repetarea botezului conferit de eretici contra opiniei lui Ciprian de Cartagina.

258 - Martiriul episcopului **Ciprian**: „În afară de Biserică nu există mântuire" (Epistola 73). Scrie: *De Unitate Ecclesiae*.

280 - **Grigorie Iluminătorul** îl converteşte pe regele Tiridates, regele Armeniei.

304 - Martiriul lui **Dasius**, soldat roman, în Durostor (Silistra), sub Diocleţian; martiriul preotului daco-roman **Montanus**, în Singidum (azi, Belgrad).

305 - Antonie cel Mare (†356) organizează monahismul eremit în Egipt.

311 - Schisma donatistă în Biserica din Africa de Nord.

313 - Edictul din Milan. Constantin şi Licinius tolerează creştinismul ca religie liberă (*religio licita*).

317 - **Pahomie** introduce viaţa monahală în Egipt.

321 - Începutul erei constantiniene. Împăratul **Constantin** declară „ziua venerabilă a soarelui", adică Duminica, zi de repaus. **Eusebiu de Cezareea**, biograful lui Constantin, scrie, către anul 337, despre „ziua Domnului" (*Kyriaki*) şi a mântuirii".

325 - Sinodul ecumenic din Niceea, convocat de Constantin cel Mare contra lui Arie, care respingea dumnezeirea eternă a Cuvântului lui Dumnezeu. Sinodul adoptă *Simbolul de credinţă*, cu formula Fiul este de-o-fiinţă (*homoousios*) cu Tatăl, confirmă marile centre bisericeşti: Roma - în Vest, Alexandria - în Africa, Antiohia - în Est, Ierusalim; decide data Paştilor: cea dintâi Duminică după prima lună plină ce urmează echinocţiului de primăvară.

330 - Constantin numeşte Bizanţul - Constantinopol (oraşul-polis al lui Constantin), care devine capitala Imperiului roman de Răsărit, Noua Romă.

337 - Moare Constantin, fiind botezat înainte.

340 - Ulfilas, la goţi, traduce *Biblia*.

341 - **Frumentius**, primul episcop al etiopienilor, la Ajsum.

343 - Sinodul din Sardica.

361-363 - Împăratul Iulian, nepotul lui Constantin cel Mare, numit Apostolul, confiscă proprietăţile creştinilor şi îi condamnă la exil şi la moarte.

372 - Martiriul lui **Sava Gotul** - în râul Buzău.

373 - Moare **Atanasie cel Mare** (293-273), episcopul Alexandriei. Scrie *Viaţa lui Antonie* (357) şi *Despre Întrupare*.

370 - Moare **Vasile**, episcop de Cezareea, autorul unui tratat despre Duhul Sfânt şi al unei Liturghii. În acelaşi an, moare **Ambrozie**, episcop de Milan.

380 - Decretul împăratului ortodox **Teodosie**: creştinismul devine religie oficială de stat.

381 - Sinodul ecumenic din Constantinopol, convocat de Teodosie I contra lui Macedonie. Sinodul confirmă şi completează *Simbolul de la Niceea*: Duhul Sfânt este Dumnezeu adevărat. Se decide ca episcopul de Constantinopol să aibă privilegiu de onoare egal cu

episcopul de Roma, deoarece orașul este Noua Romă. De la Teodosie I, deciziile ierarhiei bisericești (ex. căsătorie, monahism) capătă forță de lege de stat.

362 - Un sinod din Roma, sub papa **Damasus**, stabilește lista cărților canonice ale *Vechiului* și *Noului Testament*.

385 - **Ieronim** termină versiunea latină a *Bibliei* ebraice, *Vulgata*.

386 - Moare **Chiril**, episcopul Ierusalimului, autorul *Catehezelor mistagogice* (c. 348).

- **Ioan Hrisostom** predică în Antiohia.

389 - Moare episcopul **Grigorie de Nazianz**, numit **Teologul**, autorul *Cuvântărilor teologice*.

403 - Moare **Epifaniu** de Salamina. A scris *Panarion*, lista tuturor ereziilor.

407 - Moare Sf. Ioan Hrisostom, autorul *Liturghiei ortodoxe*. În 398, este numit arhiepiscop în Constantinopol, în 404, este condamnat și exilat în Armenia. Acuzat de Teofil de Alexandria (385-412) că e origenist. În această perioadă, sărbătoarea Nașterii Domnului se separă de Epifanie sau Teofanie și se celebrează la 25 decembrie, în Orient.

414 - Episcopul **Niceta de Remesiana**, Apostolul daco-romanilor prin misionarii trimiși în Nordul Dunării. Scrie despre *Simbolul de credință* și *Te Deum laudamus*.

428 - Nestorie, episcop de Constantinopol.

430 - Moare **Augustin** din Tagaste, Numidia, episcop de Hippo. A scris: o apologie a creștinismului - *Civitas Dei*, *Confesiunile* autobiografice, cărți împotriva donatiștilor și a pelagienilor. Destinul oamenilor e tragic: toți sunt condamnați. Numai cei aleși prin predestinație se vor mântui. Voința umană este inoperantă din cauza păcatului originar.

431 - Sinodul ecumenic din Efes, convocat de împăratul Teodosie al II-lea contra lui Nestorie. Sinodul interzice (canonul 7) „altă credință" decât *Simbolul* din 381. Fecioara Maria este „Născătoare de Dumnezeu" (*Theotokos*), Iisus fiind om și Dumnezeu în același timp.

435 - Moare, la Marsilia, **Ioan Casian** (360-435), teolog daco-roman de origine, din Sciția Mică (Dobrogea). A fost diaconul Sf. Ioan Hrisostom. A cunoscut marile centre creștine din Orient. A scris: *Reguli monahale*, *Collationes* (426), *Despre cele opt păcate*, *Despre Întruparea lui Hristos*, *Contra lui Nestorie*.

447 - Moare **Chiril**, episcop de Alexandria. A combătut erezia lui Nestorie și a apărat doctrina despre Theotokos: Fiul Mariei și Fiul lui Dumnezeu este Unul și Același.

449 - Un sinod din Efes (*Latrocinium*) se ridică împotriva doctrinei stabilite în 432, susținând că în Iisus Hristos există o singură natură.

- Leon al III-lea, scrie *Tomul către Flavian*, în care expune unirea celor două naturi, divină și umană, în persoana unică a Fiului, și consecințele acestei uniri: *communicatio idiomatum*.

452 - Sinodul ecumenic de la Calcedon, convocat de împăratul Marcian, contra monofiziților (Dioscur al Alexandriei). Sinodul a condamnat monofizismul și a adoptat formula hristologică: Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și Om adevărat într-o singură persoană (*hypostasis*), formulă propusă și de papa **Leon I cel Mare**. Dioscur este depus. Potrivit canonului 28, Biserica din Constantinopol, adică Noua Romă, are privilegii egale cu Biserica din Vechea Romă imperială deci este plasată înainte de Alexandria și de Antiohia, care erau mult mai vechi și pretindeau succesiune petrină (ex. Roma). Astfel, s-a format pentarhia: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim.

460 - Discipolii lui Chiril de Alexandria resping doctrina despre cele două naturi, de la Calcedon, înlocuind-o cu formula: „O singură natură a lui Hristos întrupată". Astfel, se separă de Constantinopol disidenţii „monofiziţi": copţii, etiopienii, armenii, sirienii.

496 - Botezul lui Clovis I la Reims, regele francilor (481-511), primul rege barbar catolic.

510 - Moare **Roman Imnograful**, care a compus *Condacul Naşterii*.

527-565 - Împăratul **Iustinian**: impune doctrina despre simfonia dintre stat şi Biserică, tron şi altar, împărat şi patriarh, dintre sacerdoţiu (cele divine) şi imperiu (cele seculare); recunoaşte pentarhia creştină, după care Biserica universală este condusă de cele cinci centre bisericeşti; dintre care cel dintâi este Constantinopol; Pentarhia este comparată cu cele cinci simţuri ale universului.

- În această perioadă, Biserica din Constantinopol preia sărbătorile creştine de la Ierusalim şi fixează propriul ei *typicon* bisericesc de tip imperial, introducând procesiunile liturgice, Trisaghionul, veşmintele etc. Astfel, apare cultul imperial.

532 - Iustinian construieşte Catedrala *Aghia Sophia* (*Înţelepciunea lui Dumnezeu*).

540 - **Dionisie Exiguul**, scriitor scit din Dobrogea, introduce cronologia creştină, începând cu anul naşterii lui Iisus, calculat inexact în raport cu data întemeierii Romei.

553 - Sinodul ecumenic din Constantinopol, convocat de împăratul Iustinian I contra unor scrieri ale nestorienilor neacceptate de monofiziţi, cu scopul de a-i reconcilia cu ortodocşii. Sinodul condamnă învăţăturile lui Origen (†254) şi ale discipolilor acestuia: Hristos este singurul Spirit creat Care nu s-a întrupat prin păcat, sufletele preexistă trupurilor, toată creaţia va fi salvată, în cele din urmă, prin spiritualizarea ei.

589 - Conciliul din Toledo adaugă *Filioque* la *Crezul ecumenic* din 381.

595 - Moare patriarhul **Ioan Postitorul**, care primise titlul de *Ecumenic*, titlu contestat de papa **Grigorie cel Mare** (590-604), autorul *Liturghiei Darurilor mai înainte Sfinţite*.

- Sec.VI, **Dionisie Areopagitul**, teolog mistic, scriitor anonim, a lăsat mai multe scrieri apreciate de monofiziţi: *Numele divine*, *Teologia mistică*. Teologia scrierilor areopagite înclină spre monotelism şi monoenergism: Hristos are o voinţă şi o acţiune teandrică, divino-umană.

628 - Era musulmană. Mohamed, la Medina.

635 - Misiunea Bisericii nestoriene, în China.

649 - Moare **Ioan Sinaitul**, stareţul Mănăstirii Sf. Ecaterina; scrie: *Scara înălţării divine*. Conciliul de la Lateran: doctrina despre fecioria perpetuă a Maicii Domnului.

662 - Moare **Maxim Mărturisitorul** care s-a opus monotelismului şi teandrismului (susţinut de Papa **Martin** de Roma - †651). Maxim susţine că Hristos are o voinţă umană reală care se supune în mod liber voinţei divine. Scrie: *Ambigua*, *Răspunsuri către Talasie*, *Centurii despre iubire*, *Centurii ascetice*.

680-681 - Sinodul ecumenic de la Constantinopol, convocat de împăratul Constantin al IV-lea contra ereziei monotelite. Iisus are două voinţe. Sinodul îl condamnă pe papa Honorius care susţinea că Hristos nu are o umanitate completă.

692 - Sinodul din Constantinopol (*Trullo*), convocat de împăratul Iustinian al II-lea, ca să completeze sinoadele anterioare, de unde numele de *Synodus Quinisextus*. Sinodul adoptă 102 canoane privind lucrarea disciplinară şi instituţională: căsătoria înainte de Hirotonie a

viitorilor preoţi, celibatul episcopilor, neamestecul clerului în afacerile politice, militare şi economice, absenţa creştinilor de la Liturghie în trei Duminici consecutive (can. 80), condamnarea avortului.

726 - Împăratul Leon al III-lea Isaurul interzice cultul icoanelor: începe iconoclasmul.

740 - Moare **Andrei Criteanul**, episcop şi imnograf. Scrie *Canonul cel Mare* (care se găseşte în Triod).

749 - Moare teologul Ioan din Damasc, care a scris o sinteză a hristologiei patristice: *Credinţa Ortodoxă*, un tratat despre icoane. A alcătuit canoanele utreniei de Paşti şi ale slujbei înmormântării.

753 - Un sinod din Constantinopol, sub presiunea împăraţilor iconoclaşti, condamnă venerarea icoanelor, argumentând că Dumnezeu este nevăzut în fiinţa Sa.

787 - Sinodul ecumenic de la Niceea, convocat de împărăteasa Irina (780-802) contra iconoclaştilor. Cultul icoanelor nu înseamnă adorare sau închinare şi nici idolatrie. Creştinii nu se închină la icoane, ci slăvesc persoana reprezentată în icoană, care se împărtăşeşte de Sfinţenia lui Dumnezeu.

792 - Carol cel Mare trimite papei Adrian I *Cărţile Caroline* (*Libri Carolini*), în care acuză Biserica Orientală de erori grave, deoarece a scos „şi din Fiul" (*Filioque*) din *Crezul* de la Niceea şi a acceptat venerarea icoanelor ca idolatrie.

800 - Carol ce Mare este încoronat de papa Leon al III-lea ca împărat al Sfântului Imperiu roman, opus Imperiului de Răsărit. Împăratul impune „metoda pentru catehizarea ignoranţilor", a necreştinilor.

808 - Papa Leon al III-lea impune *Crezul* fără *Filioque*, împotriva lui Carol cel Mare, în Biserica Sf. Petru din Roma.

815 - Teodor, egumenul Mânăstirii Studios, din Constantinopol.

843 - „Biruinţa Ortodoxiei", sărbătoare ce aminteşte victoria împărătesei Irina asupra iconoclaştilor. Se ţine în prima Duminică, din Postul Paştilor.

843-1453 - Grandoarea şi decadenţa Imperiului bizantin.

858-867 - Papa Nicolae I extinde jurisdicţia pontifului roman asupra statelor papale din Europa, pe baza *Decretaliilor* false.

863 - Chiril şi Metodie, Apostolii slavilor, după principiul: *Biblia* şi *Liturghia* în limba indigenă.

869 - Ţarul Boris al Bulgariei este botezat la Constantinopol.

870 - Biserica bulgară, convertită de Sf. Clement şi de Naum, depinde de Constantinopol. În 867, patriarhul Fotie îl condamnase pe papa Nicolae I, din cauza amestecului latinilor în Bulgaria.

879-880 - Sinodul de la Sfânta Sofia, în Constantinopol, convocat de împăratul Basil I pentru reabilitarea patriarhului Fotie, condamnat la Conciliul din Roma, din 869. Papa Ioan al VIII-lea acceptă reabilitarea lui Fotie care se reconciliază cu Roma. Toate cele cinci scaune patriarhale au fost reprezentate. Sinodul interzice modificarea sau înlocuirea *Crezului* din 381.

891 - Moare patriarhul Fotie, mare teolog cu viziune ecumenică; acceptă diversitatea largă a tradiţiilor locale, aşa cum există diverse chipuri iconografice ale lui Iisus.

Sec. IX - Se constituie Tipiconul liturgic normativ pentru intreaga Biserică, având ca model practica Mânăstirii Studion. Acum se alcătuieşte: Triodul Postului şi Triodul Paştilor - *Penticostar*. Împăratul Vasile I codifică legile civile în *Epanagogai*. Sistemul simfoniei este reafirmat.

- Simeon Metafrastul alcătuieşte *Vieţile Sfinţilor*.

925 - Patriarhul Nicolae Misticul intervine în disputa (despre a IV-a căsătorie) cu împăratul Leon al VI-lea.

960 - Atanasie († 1000) întemeiează Marea Lavră din Muntele Athos.

988 - Prinţul Vladimir al Kievului este botezat cu poporul său de misionari bizantini, în Nistru. Kievul devine centrul creştinilor ruşi.

1009 - Distrugerea Bisericii Sfântul Mormânt din Ierusalim.

1043-1058 - Patriarhul Mihail Cerularie.

1054 - La 10 iulie, cardinalul Humbert, şeful delegaţiei papale (papa Leon I murise în aprilie), depune în Biserica Sfânta Sofia actul de excomunicare contra patriarhului Mihail, sub acuzaţia că a eliminat *Filioque* din *Crez*, că admite căsătoria clerului şi alte erori liturgice. La rândul său, patriarhul îl excomunică pe Humbert şi face o listă de abuzuri latine.

- Reforma gregoriană. Papa Grigorie al VII-lea (1073-1085). Hildebrand extinde şi consolidează puterea papalităţii.

- Patriarhul Nicolae al III-lea (1084-1111): papa să mărturisească credinţa ortodoxă şi va fi recunoscut „cel dintâi".

1095-1291 - Cruciadele: recucerirea Sf. Mormânt şi supunerea musulmanilor.

1098 - Anselm de Canterbury scrie *Cur Deus Homo?*, în care expune teoria Răscumpărării prin satisfacţie strictă: moartea lui Iisus pe cruce este un sacrificiu care satisface pe deplin şi exclusiv dreptatea şi mărirea lui Dumnezeu, ofensate grav prin păcatul omului. Enunţă argumentul ontologic şi apără *Filioque*. Moare în 1109.

1099 - Cruciaţii cuceresc Ierusalimul, unde impun o ierarhie latină în locul celei ortodoxe. Imperiul franc al Ierusalimului.

- Teofilact al Bulgariei scrie *Comentariile biblice*.

- Eutimie Zigabenul scrie *Panoplia dogmatică*, adunarea doctrinelor tradiţionale.

1204 - Cruciada a IV-a. Latinii ocupă Constantinopolul şi numesc un patriarh latin, Thomas Morosini. Cruciaţii cuceriseră Antiohia, în 1096, şi Ierusalimul, în 1099.

1209 - Francisc de Assisi; 1219 - Sf. Francisc înaintea sultanului.

1215 - Conciliul Lateran IV, convocat de papa Inochentie al III-lea contra catarilor. Conciliul adoptă doctrine latine particulare: transsubstanţierea (cu privire la *Euharistie*), confesiunea auriculară şi comuniunea anuală-obligatorii. Inchiziţia (va fi organizată de papa Grigorie al IX-lea, în 1232), triumful papalităţii.

1219 - Arhiepiscopul Sava (†1235) al Serbiei.

1224-1480 - Rusia, sub dominaţie mongolă.

1226 - Moare Francisc de Assisi, fondatorul ordinului franciscan, din care fac parte: Antonie de Padova (†1231), Bonaventura (†1274), Duns Scott (†1308).

1244 - Ierusalimul cade pe mâna musulmanilor.

1274 - Conciliul Lyon II convocat de papa Grigorie al X-lea pentru a încheia unirea dintre greci şi latini, cu condiţia ca papa să fie recunoscut ca autoritate supremă, iar *Filioque* să fie admis ca opţiune teologică. Delegaţia greacă trimisă de împăratul Mihail al III-lea (†1282) acceptă conciliul. În 1282, decretul de unire este respins de greci şi de slavi. Moare Thomas d'Aquino, dominican, creatorul teologiei scolastice, autorul a două „Summae": *Summa contra Gentiles* (1259-1264) şi *Summa theologica*.

1280 - Moare Albertus Magnus.

1281-1924 - Statul otoman, recunoscut şi de Ţările Române în condiţiile unor *Capitulaţiuni* particulare.

1302 - Papa Bonifaciu al VII-lea în enciclica *Unam Sanctam* reafirmă jurisdicţia universală a papilor şi superioritatea puterii spirituale asupra celei seculare, potrivit teoriei celor Două săbii.

1309-1377 - Captivitatea babilonică. Papii, la Avignon.

1326 - Varlaam din Calabria neagă practica rugăciunii isihaste.

1335 - Matei Vlatares, scrie în Tesalonic *Syntagma*, o colecţie de canoane şi de comentarii.

1339 - Meister Eckart, dominican mistic german.

1341, 1437, 1451 - Sinoadele din Constantinopol, care pun capăt controversei isihaste, începute în 1337. Sinoadele acceptă ca ortodoxă doctrina lui Grigorie Palama despre distincţia dintre esenţa - supraesenţa, necunoscută şi necuprinsă a lui Dumnezeu şi acţiunile, lucrările sau energiile divine necreate, împărtăşibile ca lumină. Condamnă doctrina despre graţia creată, susţinută de Varlaam Calabritul, după care vederea esenţei lui Dumnezeu este posibilă.

1359 - Moare Grigorie Palama, arhiepiscopul Tesalonicului. Recomandă metoda de rugăciune isihastă (*hesychia* = tăcere, linişte) prin repetarea continuă a numelui lui Iisus. Susţine vederea spirituală a luminii necreate a lui Dumnezeu, pe care Moise a văzut-o pe Muntele Sinai, iar Apostolii, la Schimbarea la faţă a lui Iisus Hristos, pe Muntele Tabor.

1369 - Ioan al V-lea Paleologul (1341-1369) intră în comuniune cu Roma.

1392 - Moare Serghie de Radonej, întemeietorul Mânăstirii Sfânta Treime de lângă Moscova (1340), mare îndrumător spiritual al poporului rus.

1415 - Jan Hus e condamnat de Conciliul din Constanţa.

1418 - *Imitatio Christi* atribuită lui Thomas de Kempis.

1420 - Moare Simeon al Tesalonicului, care a scris *Comentarii liturgice*.
- Euharistia se dă cuplului în Taina Cununiei.
- Nicolae Cabasila: *Viaţa în Hristos, Comentarii la Liturghie*, atestă *Proscomidia* (*Prothesis*), ritual care premerge *Liturghiei catehumenilor*.

1430 - Moare Andrei Rubliov, călugăr, iconograf. A pictat Sfânta Treime sub forma celor trei îngeri care se arată lui Avraam.

1438-1439 - Conciliul Ferrara-Florenţa, la care participă împăratul Ioan al VIII-lea şi patriarhul grec Iosif. Aceştia acceptă fără dezbatere mai multe doctrine latine: puterea supremă a papalităţii, *Filioque*, purgatoriul. Grecii, armenii, iacobiţii, maroniţii, caldeenii semnează unirea cu Roma. Episcopul Marcu Eugenikos din Efes n-a semnat declaraţia de unire. Conciliile: Lateran - 1215, Lyon - 1274, Florenţa - 1439, îi condamnă pe cei care nu acceptă *Filioque*, ca articol de credinţă.

1452 - Unirea cu Roma este proclamată în Catedrala Sfânta Sofia, din Constantinopol.

1453 - Mahomed al II-lea cucereşte Constantinopolul. Patriarhul Genadios Scholarios anulează convenţiile de unire semnate de greci, la Florenţa. În faţa autorităţilor otomane, Patriarhia de Constantinopol îi reprezintă pe toţi ortodocşii din imperiu, ca şi pe cei din Ierusalim şi din Antiohia. Aceasta a dus la „helenizarea“ Ortodoxiei. Moscova se consideră „ a treia Romă".

1455 - Prima *Biblie*, tipărită de Guttenberg.

1482 - Daniil Sihastrul de la Voroneţ, canonizat in 1992.

1503-1505 - Patriarhul ecumenic Nifon al II-lea conduce Mitropolia de la Târgovişte.

1504 - Moare Ştefan cel Mare şi Sfânt, domnul Moldovei. Mormântul, la Putna, ctitoria sa. Canonizat, în 1992.

1508 - *Liturghierul*, tipărit de Macarie la Dealu. Prima carte (în slavonă), tipărită în Ţara Românească.

- Michelangelo pictează Capela Sixtină, in Roma.

1512-1521 - Voievodul Neagoe Basarab al Ţării Româneşti. Scrie *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* (*Filocalia omului politic*).

1517 - Martin Luther expune, la Wittenberg, cele *95 de Teze* contra indulgenţelor.

1517 - Sfinţirea Catedralei de la Curtea de Argeş, in prezenţa patriarhului ecumenic Teolipt.

1521 - Excomunicarea lui Luther. În 1534, Luther traduce *Biblia* în germană.

1529 - Biserica luterană ia fiinţă: Biserica Reformată Calvinistă, în 1536, iar Biserica Anglicană, in 1539.

1530 - Confesiunea de la Augsburg.

1545-1563 - Conciliul din Trident formulează marile doctrine latine contra Reformei: Scriptură şi Tradiţie, Păcatul originar, Justificarea, Sacrificiul euharistic, Tainele, Cultul sfinţilor, Purgatoriul, Indulgenţele, Transsubstanţierea.

1549 - Moare Ioan Honterus, umanist sas, reformatorul Bisericii Luterane, din Braşov.

1555 - Pacea de la Augsburg: „Cuius regio, eius religio".

1562 - Catehismul de la Heidelberg.

1563 - Cele *39 de Articole*, care împreună cu *Book of Common Prayer*, rezumă anglicanismul.

1564 - Moare Martin Luther. Din Germania, Mişcarea Reformei se extinde în Europa: prin Jean Calvin, la Geneva (1536), prin Ulrich Zwingli, la Zürich (1525), prin John Knox, în Scoţia. Regele Henry al VIII-lea, prin *Act of Primacy*, 1534, întemeiază Biserica Anglicană.

- Doctrine protestante: justificarea gratuită, din har numai prin credinţă: *sola fide*; *simul iustus et peccator* (*doctrina luterană*); *Biblia* - autoritatea suverană sau singura autoritate, interpretată de fiecare creştin; Iisus creează Biserica Sa prin Cuvânt şi prin Taine; respingerea succesiunii apostolice; Botezul şi Cina, ca memorial, nu ca sacrificiu; preoţia tuturor credincioşilor contra supremaţiei papei şi a ierarhiei bisericeşti.

1570 - *Psaltirea* în limba română, tipărită de Diaconul Coresi, la Braşov.

1573-1581 - Corespondenţa dintre patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea şi teologii luterani din Tübingen.

1559-1571 - Confesiunea de la Rochelle, pentru reformaţii din Franţa.

1622 - Papa Grigorie al XV-lea creează congregaţia *De Propaganda Fide*.

1630 - Bisericile baptiste se organizează.

1638 - Moare patriarhul Cyril Lukaris care scrisese, în 1629, o *Confesiune de credință* cu influențe calviniste, condamnată la Iași, în 1642.

1639 - Biserica Sfinții Trei Ierarhi din Iași.

1640-1821 - Școala de la Trei Ierarhi sau Academia Vasiliană.

1642 - Un sinod din Iași acceptă *Mărturisirea de credință - Confessio Fidei Orthodoxae*, scrisă de mitropolitul Petru Movilă al Kievului. Petru Movilă (†1647) lasă loc influenței catolice în dogmatica și în catehismul ortodox din Rusia. Mărturisirea a fost tradusă în grecește de Meletie Sirigul, participant la Sinodul din Iași.

1643 - Mitropolitul Varlaam al Moldovei tipărește *Cazania*, explicarea Evangheliilor la Duminici, iar în 1647, *Răspuns la Catehismul calvinesc*. Moare în 1657.

1653 - Patriarhul Nikon inițiază reforma practicilor liturgice rusești potrivit cu tradiția grecească (ex.: semnul crucii cu trei degete, nu cu două). Reforma a fost respinsă deoarece presupunea subminarea teoriei: Moscova este a treia Romă.

- Blaise Pascal, *Lettres Provinciales*.

1666-1667 - Un sinod interortodox îi condamnă pe oponenții lui Nikon, numiți vechii credincioși sau vechii ritualiști (conduși de preotul Avacum), dar și pe Nikon (†1618). Astfel, ia naștere schisma „Vechilor credincioși" în Rusia. Sinodul respinge și Soborul de la Stoglav, din 1551, care declarase supremația Bisericii ruse asupra altor Biserici, urmând politica țarilor Vasile al III-lea (1505-1533) și Ivan cel Groaznic (1533-1583), încoronați ca succesori ai împăraților bizantini: Moscova este „a treia Romă".

1672 - Un sinod în Ierusalim aprobă *Mărturisirea de credință* a patriarhului Dositei al Ierusalimului.

1673 - Mitropolitul Dosoftei al Moldovei (†1693) scrie *Psaltirea în versuri*, tipărită de Uniev. Cu *Psaltirea* lui Dosoftei începe poezia cultă românească.

1682 - Țarul Petru cel Mare. Politica de occidentalizare prin forță a culturii rusești.

- Turcii suprimă independența Bisericilor sârbă și bulgară. Creștinii ortodocși negreci din Imperiul otoman sunt puși sub conducerea grecilor fanarioți.

1688 - *Biblia* de la București.

1714 - Domnul Constantin Brâncoveanu și copiii săi sunt martirizați de turci, la Constantinopol, sub sultanul Ahmed al III-lea. Canonizat, în 1992.

1716 - Asasinarea mitropolitului Antim Ivireanul din București. Aici, a tipărit literatură ortodoxă pentru ortodocșii din Balcani. Canonizat, în anul 1992.

1716-1725 - Patriarhii răsăriteni intră în dialog cu Anglicanii (*Non-Juris*), în vederea unirii.

1721 - Petru cel Mare impune dominația și controlul statului asupra Bisericii Ruse sau cezaropapismului rus (1721-1917). Suprimă patriarhatul din Moscova și îl înlocuiește cu „Sfântul Sinod", instrument politic care funcționează până în 1918, sub controlul unui Oberprokurator.

1723 - Schisma de la Utrecht. Începutul Bisericii Vechi-Catolice.

1768 - Moare, la Roma, Inochentie Micu-Klein, episcop greco-catolic de la Alba Iulia.

1774 - Tratatul de la Kuciuk Kainargi, între Imperiile rus și otoman.

1782 - *Filocalia* greacă se publică la Veneția.

1794 - Moare Paisie Velicikovski, care traduce *Filocalia* în slavoneşte, în 1793. Înmormântat, la Mânăstirea Neamţ.

1804 - Revolta sârbilor contra turcilor.

1805 - Moare episcopul Macarie de Corint, predicator, misionar, adept al primirii regulate şi frecvente a Euharistiei.

1809 - Moare Nicodim Aghioritul (1749-1809), care, împreună cu Macarie de Corint (1731-1805), compilează *Filocalia*, publicată la Veneţia.

1812 - Moare mitropolitul Platon de Moscova.

1821 - Revolta românilor şi a grecilor contra dominaţiei otomane, în Balcani.
- Executarea patriarhului grec Grigorie, de către turci, la Constantinopol.

1830-1833 - Mişcarea anglicană de la Oxford în favoarea teologiei patristice.

1833 - Moare Sf. Serafim de Sarov.

1846 - Adventismul. Constituirea Alianţei evanghelice.

1848 - *Răspunsul patriarhilor orientali (în numele Pentarhiei)*, trimis lui Pius al IX-lea: „La noi, n-au putut niciodată nici patriarhii, nici sinoadele să introducă lucruri noi, pentru că apărătorul religiei este însuşi corpul Bisericii, adică poporul însuşi, care vrea ca religia să-i fie veşnic neschimbată".

1854 - Papa Pius al IX-lea proclamă dogma despre imaculata zămislire a Fecioarei Maria, în bula *Ineffabilis Deus*.

1860 - Alexei Homiakov (1804-1860), conducătorul mişcării slavofile. Scrie: *Biserica cea una*, Biserica latină şi protestantismul din punctul de vedere al Bisericii răsăritene.

1864 - Biserica Ortodoxă din Transilvania devine autonomă, sub împăratul Franz Joseph.
- *Syllabus errorum*, adaus la enciclica papei Pius al IX-lea, *Quanta Cura*.

1867 - Mitropolitul Filaret (Drozdov) de Moscova (1782-1867). Ierarh şi teolog renumit, autorul unui *Catehism*.
- Conferinţa anglicană Lambeth I.

1868 - Moare episcopul Calinic de la Cernica. Canonizat, în anul 1955.

1869-1870 - Conciliul de la Vatican, convocat de papa Pius al IX-lea, formulează cele mai importante dogme de credinţă ale Bisericii latine (în *Pastor Aeternus*, 1870): despre jurisdicţia universală a episcopului de Roma, jurisdicţie care se extinde asupra tuturor diocezelor locale; despre infailibilitatea personală a succesorului lui Petru, respectiv, episcopul Bisericii romane, atunci când vorbeşte *ex cathedra*, adică exercită magisteriul de la sine însuşi, nu din consensul Bisericii universale sau dependente de Sinodul ecumenic, care reprezintă ansamblul Bisericilor locale. Pentru ortodocşi, aceste dogme nu fac parte din patrimoniul canonic şi doctrinar comun al Bisericii din primul mileniu, ci se referă la o formă particulară de exercitare a primatului Bisericii din Roma printre episcopii din Occident.

1871 - Formarea Bisericii Vechi-Catolice, ca reacţie a Sinodului din Utrecht la deciziile Consiliului de la Vatican I.

1872 - Patriarhii ortodocşi din Orient condamnă organizarea Bisericilor locale independente pe motive naţionale, acuzând Biserica bulgară de filetism. Schisma va fi anulată în 1945.

1873 - Moare Andrei Şaguna (1809-1873), mitropolitul Sibiului, care tipăreşte *Telegraful Român*, din 1853 şi publică *Statutul Organic*, în 1868.

1877 - Alianța Reformată Mondială.
1881 - Moare Fiodor Dostoievski. A scris romanul *Frații Karamazov*.
1885 - Constituirea Bisericii Ortodoxe autocefale din România, prin unirea episcopiilor din cele trei mari Mitropolii: Valahia, Moldova și Transilvania, până atunci, dependente de Patriarhia de la Constantinopol.
1888 - *Lamberth Quadrilateral*, mărturisire de credință anglicană în patru puncte: *Sfânta Scriptură*, *Simbolurile de credință* acceptate de toți, *Sacramentele*, *Episcopatul istoric*.
1889 - Se organizează Uniunea de la Utrecht, care respinge infailibilitatea papală și dogmele mariologice catolice.
1895-1896 - Nicodemus Milaș, episcop de Dalmația, publică la Novi-Sad *Pravila*, comentarii la canoane, în două volume.
1898 - Primul patriarh ortodox arab în Antiohia, Siria.
1901 - Iosif Gheorghian (1829-1909), mitropolit-primat al Bisericii Române, cu sediul la București.
1902 - Profesorul Ioan Mihălcescu (1874-1948), publică *Compendiu de teologie simbolică*.
1905 - Alianța Baptistă Universală.
1907 - Condamnarea modernismului (enciclica *Pascendi*).
1910 - Conferința misionară mondială de la Edinburg: „Evanghelizarea lumii în această generație" (John R. Mott). Începutul Mișcării ecumenice moderne.
1917 - Revoluția bolșevică din Octombrie. Sfârșitul erei constantiniene în Rusia. Restabilirea Patriarhiei de Moscova. Tihon (†1925), primul patriarh după reforma lui Petru cel Mare.
- Restabilirea Patriarhiei din Georgia, cu sediul la Tbilisi.
1919 - Statul unitar - România, sub regele Ferdinand și guvernul Ion Brătianu.
- Karl Barth publică *Comentariul la Romani*.
1920 - Enciclica Patriarhiei de Constantinopol în favoarea constituirii unei asociații universale (*Koinonia*) de Biserici, după modelul Ligii Națiunilor, care să lucreze pentru refacerea unității văzute a creștinilor separați.
1922 - Patriarhia Bisericii Ortodoxe din Serbia, cu scaunul la Belgrad.
- Moare Eusebiu Popovici (1838-1922), profesor de istorie la Cernăuți. A scris *Istoria bisericească universală* (4 vol.), în germană.
- Patriarhia ecumenică adoptă noul calendar, gregorian, și, după ea, și celelalte Biserici Ortodoxe autocefale. Numai Bisericile din Rusia, Serbia, Ierusalim, Sinai și Athos n-au schimbat vechiul calendar iulian, care este în urmă cu 13 zile față de cel gregorian.
1924 - Dizolvarea Imperiului turc otoman.
- Autonomia Bisericii Ortodoxe din Finlanda.
- Autonomia Bisericii Ortodoxe din Polonia.
1925 - Biserica Ortodoxă din România devine Patriarhie, recunoscută de întreaga comuniune panortodoxă. Cel dintâi patriarh al României este Miron Cristea (1868-1939). Artizan al Unirii Naționale din 1918.
1927 - Concordatul dintre guvernul român și Vatican, la insistența regelui Ferdinand.
- Autonomia Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia.

1928 - Enciclica *Mortalium animos* respinge Mişcarea ecumenică şi îi critică pe reprezentanţii ei numiţi panchristiani. Enciclica propune întoarcerea la Roma a celor împietriţi în „erorile lui Photius şi ale reformatorilor".

1931 - Acord privind intercomuniunca euharistică dintre Vechi-Catolici şi anglicani.

1932 - Ioan Mihălcescu publică, la Paris (în franceză): *Teologia simbolică* din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe.

1935 - Nicolae Iorga (1871-1940) publică *Byzance après Byzance* şi *La place des Roumains dans l'histoire universelle*.

- Nichifor Crainic (1889-1972) introduce *Cursul de mistică şi ascetică* la Facultatea de Teologie din Bucureşti. Publică *Nostalgia paradisului*, editează revista *Gândirea*. Membru al Academiei Române, în 1940.

- Conferinţa teologică de la Bucureşti, dintre Patriarhia Română şi Biserica Anglicană.

1936 - Paul Couturier (1881-1953) introduce *Săptămâna de rugăciune universală pentru unitate*.

- Scriitorul Gala Galaction şi teologul Vasile Radu traduc *Biblia* în limba română, publicată de mitropolitul Nicodim Munteanu.

1937 - Teologul Yves Congar, dominican, publică: *Chrètiens désunis*.

1938 - Moare preotul Iosif Trifa (1888-1938), întemeietorul mişcării misionare ortodoxe *Oastea Domnului*, la Sibiu.

1940 - Comunitatea de la Taizé, Franţa, condusă de fratele Roger Schultz.

1941 - George Călinescu publică *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*.

1943 - Părintele Dumitru Stăniloae publică, la Sibiu, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*.

- Papa Pius al XII-lea emite enciclica *Mystici Corporis*.

- Apare *Trilogia culturii* de Lucian Blaga, care cuprinde: *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoaşterea luciferică* (1933), *Cenzura transcendentă* (1934).

- Mitropolitul Serghie (*Locum tenens*, din 1927) devine patriarh al Moscovei.

1944 - Formarea Bisericii din India de Sud (prin unirea dintre anglicani, congregaţionalişti, prezbiterieni şi metodişti).

- Moare Părintele Serghei Bulgakov (n.1871). A elaborat doctrina despre Sophia a cărei imagine creată este Fecioara Maria.

1945 - Pastorul Dietrich Bonhoffer (n.1906) este executat de nazişti.

1947 - Federaţia Mondială Luterană.

1948 - Moare patriarhul Nicodim Munteanu, exeget şi traducător al *Bibliei* - *Biblia sinodală*, din 1944.

- Moare mitropolitul Ioan Mihălcescu al Moldovei, (n.1874) fost profesor de dogmatică şi decan al Facultăţii de Teologie din Bucureşti şi din Chişinău (1927-1936).

- Întronarea patriarhului Justinian Marina (1948-1977).

- Constituirea Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) prin fuzionarea celor două mişcări: *Credinţă şi constituţie* (*Faith and Order*) şi *Viaţă şi acţiune* (*Life and Work*). La Adunarea generală de la Amsterdam participă 147 de Biserici, din 44 de ţări. Ecumenismul este, astfel, asumat de Biserici. Cel dintâi secretar general este pastorul Willem Visser't Hooft (1948-1968).

- Moare Nicolai Berdiaev (n.1874). A promovat existenţialismul creştin şi un creştinism spiritual fără definiţii doctrinare.

1950 - Comitetul Central al CEB, care se ţine la Toronto, adoptă o declaraţie despre „neutralitatea ecleziologică" a CEB, într-un raport intitulat: „Biserica, Bisericile şi Consiliul ecumenic al Bisericilor".

- Papa Pius al XII-lea, în constituţia apostolică *Munificentissimus Dei*, promulgă *ex cathedra* dogma Înălţării cu trupul la cer a Maicii Domnului.

1952 - Apare la Bucureşti *Învăţătura de Credinţă Creştină Ortodoxă*, din iniţiativa patriarhului Justinian.

1954 - Evanston. A doua Adunare generală a CEB, cu tema: *Hristos, singura speranţă a lumii.*

1955 - Canonizarea sfinţilor români, printre care Sf. Calinic de la Cernica.

- Moare mitropolitul Nicolae Bălan al Transilvaniei.

1956 - Papa Pius al XII-lea introduce cultul inimii Maicii Domnului.

1959 - Teologul grec Ioannes N. Karmiris publică (la Atena, în 1952-1953 şi la Graz, în 1960 şi 1968): *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe.*

1961 - Patriarhul Athenagoras I iniţiază seria de Conferinţe panortodoxe de la Rhodos, în vederea pregătirii Sfântului şi Marelui Sinod Ortodox. Patriarhul de Constantinopol a fost totdeauna recunoscut de primaţii Bisericilor locale (150 mil. de ortodocşi în lume) ca *primus inter pares*.

- A treia Adunare generală a CEB de la New-Delhi: Declaraţia despre unitate, reformularea bazei trinitare a CEB, integrarea Consiliului Internaţional al Misiunilor, admiterea, ca membre depline, a mai multor Biserici Ortodoxe, inclusiv, Patriarhia Română.

1962-1965 - Conciliul Vatican II, convocat de papa Ioan al XXIII-lea (†1963): „Aggiornamento"-ul catolicismului.

1963 - Conferinţa Comisiei Credinţă şi Constituţie de la Montreal adoptă un document important despre *Scriptură, Tradiţia şi tradiţii*.

1964 - Patriarhul Athenagoras I şi papa Paul al VI-lea se întâlnesc la Ierusalim (prima întrevedere între cei doi primaţi ai Occidentului şi Orientului, după 1439). În 1967, se întâlnesc din nou, la Constantinopol şi la Roma.

- Conciliul Vatican II adoptă *Decretul despre ecumenism* (*Unitatis Redintegratio*), care preconizează principiul *par cum pari*, tratarea celorlalte Biserici pe picior de egalitate.

1965 - Ridicarea anatemei reciproce dintre Roma şi Constantinopol, care dura din 1054.

1966 - Conferinţa mondială *Biserica şi Societatea*, de la Geneva.

1967 - Biserica Albaniei este abolită de stat.

1968 - A patra Adunare generală a CEB de la Upsala, cu tema: *Unitatea Bisericii şi unitatea lumii*.

- Conferinţa episcopală latino-americană de la Medellin (cea de la Puebla, în 1979).

- Enciclica papală *Humanae Vitae* contra controlului naşterilor prin metode artificiale.

- Asasinarea pastorului baptist Martin Luther King Jr. (premiul Nobel pentru pace, în 1964), luptător pentru drepturile civile ale negrilor din Statele Unite.

1970 - Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate (WARC).

1973 - Conferinţa mondială misionară de la Bangkok cu tema: *Mântuirea astăzi*.

- Teme reliefate: misiunea într-un context plurireligios, teologia eliberării, moratoriul despre misiunile occidentale.
- Acordurile de la Leuenberg între luterani și reformați.
1975 - A cincea Adunare generală a CEB, la Nairobi, cu tema: *Iisus Hristos eliberează și unește*.
1977 - Moare patriarhul Justinian (n.1901), în timpul căruia s-a făcut prima canonizare de sfinți români. A scris *Apostolatul social* (12 vol.), 1048-1976.
- Întronarea patriarhului Iustin Moisescu (n.1910), fost profesor de Noul Testament. A tradus *Simbolica* de Hristu Andrutsos (Craiova, 1955).
- Federația mondială Luterană (conferința de la Dar-es-Salaam - Tanzania), îl acceptă ca *status confessionis*: rasismul este erezie, apartheidul este păcat.
1978 - Alegerea episcopului Karol Woityla de Cracovia ca papă al Bisericii romano-catolice, cu numele Ioan-Paul al II-lea.
- Părintele Dumitru Stăniloae publică *Teologia dogmatică ortodoxă* (3 vol.).
1980 - Arhiepiscopul Oscar Romero din El Salvador este asasinat.
- Profesorul universitar Mircea Păcurariu publică *Istoria Bisericii Române*.
1981 - Ion Bria publică *Dicționarul de teologie ortodoxă*. Ediția a II-a în 1994. *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe*, 1642, trad. Alex. Elian.
1983 - Karl Rahner și Heinrich Fries publică *Unitatea Bisericilor într-o posibilitate actuală*.
- A șasea Adunare generală a CEB, la Vancouver, cu tema: *Iisus Hristos - Viața lumii*.
1984 - Părintele profesor Ioan Coman (1902-1987) publică *Patrologia* (3 vol.).
- Papa Ioan-Paul al II-lea vizitează CEB, la Geneva: „Angajamentul Bisericii Catolice în Mișcarea ecumenică este ireversibil".
1985 - Emilio Castro (n.1927) este ales secretar general al CEB, după Philip Potter (1972-1984). Din anul 1993, secretar general al CEB este Dr. Konrad Raiser.
- Profesorul Dan Ilie Ciobotea traduce *Dogmatica* (prima parte) de Părintele Stăniloae, sub titlul: *Le génie de l'Orthodoxie*, publicată la Paris.
1986 - Moare patriarhul Iustin Moisescu (1977-1986).
- Întronarea patriarhului Teoctist Arăpaș (n.1915). A scris *Pe treptele slujirii creștine* (6 vol.), 1980-1992.
- Mitropolitul Antonie Plămădeală al Ardealului publică *Biserica slujitoare*.
- Moare Nikos Nissiotis (n.1925), fost director al Institutului Ecumenic de la Bossey (1966-1974) și moderator al Comisiei Credință și Constituție (1976-1983).
1987 - *Traduction ecuménique de la Bible* (TOB), Paris, ediție integrală. *Noul Testament*, publicat în 1972.
1988 - *Biblia de la București* (1688) este retipărită în facsimil și în transcriere.
- Mileniul creștinismului în Rusia.
- Schisma de la Ecône (Elveția), provocată de episcopul catolic Lefèvre.
1989 - Adunarea ecumenică europeană de la Basel, organizată de Conferința Bisericilor Europene (KEK).
- Sfârșitul „războiului rece". Eșecul ideologiei și al politicii comuniste, destrămarea imperiului sovietic.
- Revoluția împotriva tiraniei comuniste în România.

1991 - Părintele D. Stăniloae traduce *Imnele iubirii divine* de Sf. Simeon Noul Teolog.
- A șaptea Adunare generală a CEB, la Canberra, cu tema: *Vino, Duhule Sfânt - Înnoiește toată creația*.

1992 - Papa Ioan-Paul al II-lea editează *Catehismul Bisericii Catolice*, în care justifică pedeapsa cu moartea în cazuri limită, de apărare legitimă.
- Întâlnirea de la Constantinopol, la invitația patriarhului Bartolomeu, a primaților Bisericilor Ortodoxe prezente.

1993 - Moare Părintele Dumitru Stăniloae (n.1903), înmormântat la Mânăstirea Cernica. A tradus *Filocalia* (în 12 volume) cu comentarii și *Glafire* de Sf. Chiril al Alexandriei, cu comentarii.
- Apare *Liturgica generală* de preot profesor Ene Braniște (1913-1984).
- *Liturgica specială* a fost publicată în 1980.

1995 - A 70-a aniversare a Patriarhiei Române, recunoscută în 1925.

1996 - Mircea Păcurariu publică *Dicționarul teologilor români*.

1997 - Ion Bria publică *Liturghia după Liturghie*, la București și *Curs de teologie dogmatică și ecumenică*, la Sibiu.

1997 - A doua Adunare ecumenică europeană de la Graz (iunie, 1997), cu tema: *Reconcilierea*.

1998 - A opta Adunare generală jubiliară a CEB (1948-1998), la Harare, cu tema: *Întoarceți-vă la Dumnezeu. Bucurați-vă în speranță*.

Tratatul de Teologie Dogmatică și Ecumenică, elaborat de Pr. Prof. Ion Bria, corespunde și răspunde în mod explicit acestor imperative, pe care teologia română de azi nu le poate uita sau ignora. Fundamentul teologic al doctrinelor creștine, de la antropologie la eshatologie, constituind Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe, este construit din sursele biblice ale Revelației divine, din exegeza dogmatică patristică, din reflecția teologilor moderni, inclusiv a celor români, care au excelat în perioada contemporană, prin temele și pozițiile lor. În acest volum de teologie sistematică, în care cititorul găsește o bibliografie abundentă, de calitate excepțională, autorul face o pledoarie pentru o reformă a metodologiei dogmatice: apologia credinței apostolice și sinodale, argumentarea continuității Tradiției, receptarea eclezială, harismatică a acesteia, precum și transmiterea ei istorică, contextuală și concretizarea ei culturală și socială. Teologia Dogmatică trebuie să ajute pe creștini să afle, în labirintul societății și civilizației moderne, istoria mântuirii personale și colective pe urmele lui Iisus Hristos.

P.S.Dr. Irineu Slătineanul

ISBN 973-98959-4-8